Judith Butler

Cuerpos que importan

Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"



Paidós

Género y cultura

Directoras de colección:
Ana Amado y Nora Domínguez

1. Luce Irigaray, *Ser dos*
2. Daniel Balderston y Donna J. Guy (comps.), *Sexo y sexualidades en América latina*
3. Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*
4. Sigrid Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*
5. José Amícola, *Camp y posvanguardia*
6. Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*
7. Julia Kristeva, *El genio femenino: 1. Hannah Arendt*
8. Tamara Kamenszain, *Historias de amor. (Y otros ensayos sobre poesía.)*
9. Julia Kristeva, *El genio femenino: 2. Melanie Klein*
10. Gabriela Nouzeilles (comp.), *La naturaleza en disputa*
11. Judith Butler, *Cuerpos que importan*

Cuerpos que importan

Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"

Judith Butler



PAIDÓS
Buenos Aires
Barcelona
México

Título original: *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*
Publicado en inglés por Routledge, Nueva York, 1993

Traducción de Alcira Bixio

305.42 BUT
Butler, Judith
Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo" – 1ª ed. – Buenos Aires – Paidós 2002
352 p. ; 22x14 cm. – (Género y cultura)

ISBN 950-12-3811-3
I. Título – 1 Feminismo-Teoría

cultura Libre
Cubierta de Andrea Di Cione
Motivo de cubierta: Muñecas diseñadas por Verónica Hachmann

1ª edición, 2002

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en octubre de 2002

Tirada: 2.000 ejemplares

ISBN: 950-12-3811-3

Índice

Agradecimientos

Vuelvo a agradecerle a Maureen MacGrogan haber solicitado y respaldado este libro con su generosidad e inteligencia características. También quiero hacer llegar mi perdurable aprecio a Joan W. Scott por el modo incisivo en que comprendió en primer término el proyecto, por su excelente lectura del texto completo y por su noble amistad. He sido muy afortunada al tener excelentes lectoras en Drucilla Cornell, Elizabeth Grosz y Margaret Whitford; sus críticas a los primeros borradores me fueron de enorme utilidad. Agradezco también a mi seminario en la Cornell University por las conversaciones mantenidas en el otoño de 1991 cuando este proyecto comenzaba a cobrar forma. El personal del departamento de producción de la editorial Routledge también contribuyó excepcionalmente a lo largo de todo este proceso. Numerosos colegas y estudiantes me ayudaron a reflexionar sobre el texto, a veces leyendo los borradores y ofreciéndome excelentes comentarios, otras auxiliándome con la producción del manuscrito: Elizabeth Abel, Bice Benvenuto, Teresa Brennan, Alexandra Chasin, William Connolly, Karin Cope, Peter Euben, Carla Freccero, Nelly Furman, Jonathan Goldberg, Simon Goldhill, Donna Haraway, Susan Harding, Gail Hershatter, Morris Kaplan, Debra Keates, Biddy Martin, Bridget McDonald, Mandy Merck, Michael Moon, Naomi Schor, Eve Kosofsky Segdwick, Josh Shapiro, James Swenson, Jen Thomas, Tim Walters, Dave Wittenberg y Elizabeth Weed. Le agradezco a Eloise Moore Agger su estilo conciliador; a Linda L. Anderson, Inès Azar, Fran Bartkowski, Robert Gooding-Williams, Jeff Nunokawa, Mary Poovey y Eszti Votaw, su indis-

pensable amistad, y a Wendy Brown por abordar mi pensamiento a fondo y en una perspectiva crítica, además de la prudente persuasión con la que me ayudó a ver que podía ser conveniente revisar algunas de mis posiciones previas para clarificar mis objetivos.

Este proyecto contó con varias formas de apoyo institucional sumamente apreciadas. Tres de estos capítulos fueron presentados en versiones más breves como las Conferencias Beckman del Departamento de Inglés de la University of California en Berkeley en la primavera de 1992. Me complace mucho haber tenido esa oportunidad de aprender de mis colegas y estudiantes de esa universidad. Asimismo, siendo miembro senior de la junta de gobierno de la Sociedad para las Humanidades de la Cornell University en el otoño de 1991, obtuve invalorables comentarios sobre mi proyecto tanto de los profesores como de los alumnos. Le agradezco a Jonathan Culler el haber apoyado mi investigación de varias maneras, entre las que se incluye su invitación al Instituto de Investigación de Humanidades de la University of California en Irvine en abril de 1992.

Mis estudiantes de la Johns Hopkins University fueron interlocutores muy valiosos, y mis colegas del Centro de Humanidades de esa universidad no sólo apoyaron mi investigación sino que además me ofrecieron una rica experiencia intelectual interdisciplinaria por la que estoy intensamente agradecida.

Escribí este libro en homenaje a las amigas y los familiares que perdí en los últimos años: mi padre, Dan Butler; mi abuela Helen Greenberger Lefkowich; mis amigas Linda Singer y Kathy Natanson. Y también lo escribí para el grupo de colegas que inspiran, apoyan y reciben esta obra tal como es.

Prefacio

Comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo, pero pronto comprobé que pensar en la materialidad me arrastraba invariablemente a otros terrenos. Traté de disciplinarme para no salirme del tema, pero me di cuenta de que no podía fijar los cuerpos como simples objetos del pensamiento. Los cuerpos no sólo tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos; ese movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos "son". Continué apartándome del tema. Comprobé que era resistente a la disciplina. Inevitablemente, comencé a considerar que tal vez esa resistencia a atenerme fijamente al tema era esencial para abordar la cuestión que tenía entre manos.

De todos modos, todavía dubitativa, reflexioné sobre la posibilidad de que esta vacilación fuera una dificultad vocacional de quienes, formados en la filosofía, siempre a cierta distancia de las cuestiones corpóreas, tratan de demarcar los terrenos corporales de esa manera descarnada: inevitablemente, pasan por alto el cuerpo o, lo que es peor, escriben contra él. A veces olvidan que "el" cuerpo se presenta en géneros. Pero tal vez hoy haya una dificultad mayor, después de una generación de obras feministas que intentaron, con diversos grados de éxito, traducir el cuerpo femenino a la escritura, que procuraron escribir lo femenino de manera próxima o directa, a veces sin tener siquiera el indicio de una preposición o una señal de distancia lingüística entre la escritura y lo escrito. Quizá sólo sea cuestión de aprender a interpretar aquellas versiones preocupadas.

Sin embargo, algunas de nosotras continuamos recurriendo al saqueo del Logos a causa de la utilidad de sus restos.

Teorizar a partir de las ruinas del Logos invita a hacerse la siguiente pregunta: "¿Y qué ocurre con la materialidad de los cuerpos?" En realidad, en el pasado reciente, me formulé repetidamente esta pregunta del modo siguiente: "¿Y qué ocurre con la materialidad de los cuerpos, *Judy*? Supuse que el agregado del "Judy" era un esfuerzo por desalojarme del más formal "Judith" y recordarme que hay una vida corporal que no puede estar ausente de la teorización. Había cierta exasperación en la pronunciación de ese apelativo final en diminutivo, cierta cualidad paternalista que me (re)constituía como una niña díscola, que debía ser obligada a regresar a la tarea, a la que había que reinstalar en ese ser corporal que, después de todo, se considera más real, más apremiante, más innegable. Quizá fue un esfuerzo por recordarme una femineidad aparentemente evacuada, la que se constituyó, allá por la década de 95 , cuando la figura de Judy Garland produjo inadvertidamente una serie de "Judys" cuyas apropiaciones y descarríos no podían predecirse entonces. O tal vez, ¿alguien se olvidó de enseñarme "los hechos de la vida"? ¿O acaso me perdía yo en mis propias cavilaciones imaginarias precisamente cuando tenían lugar tales conversaciones? Y si yo persistía en esta idea de que los cuerpos, de algún modo, son algo *construido*, ¿tal vez realmente pensaba que las palabras por sí solas tenían el poder de modelar los cuerpos en virtud de su propia sustancia lingüística?

¿No podía alguien sencillamente llevarme aparte?

Las cosas empeoraron aún más o se hicieron aún más remotas a causa de las cuestiones planteadas por la noción de performatividad de género presentadas en *El género en disputa*.[1] Porque si yo hubiera sostenido que los géneros son performativos, eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar a la noche. Semejante sujeto voluntario e instrumental, que decide sobre su género, claramente no pertenece a ese género desde el comienzo y no se da cuenta de que su existencia ya está decidida *por* el género. Ciertamente, una teoría de este tipo volvería a colocar la figura de un sujeto que decide –humanista– en el centro de un proyecto cuyo énfasis en la construcción parece oponerse por completo a tal noción.

1. Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990. [Ed. cast.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, PUEG-Paidós, 2000.]

Pero, si no hay tal sujeto que decide sobre su género y si, por el contrario, el género es parte de lo que determina al sujeto, ¿cómo podría formularse un proyecto que preserve las prácticas de género como los sitios de la instancia crítica? Si el género se construye a través de las relaciones de poder y, específicamente, las restricciones normativas que no sólo producen sino que además regulan los diversos seres corporales, ¿cómo podría hacerse derivar la instancia de esta noción de género, entendida como el efecto de la restricción productiva? Si el género no es un artificio que pueda adoptarse o rechazarse a voluntad y, por lo tanto, no es un efecto de la elección, ¿cómo podríamos comprender la condición constitutiva y compulsiva de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural? ¿Cómo podríamos precisamente comprender la repetición ritualizada a través de la cual esas normas producen y estabilizan no sólo los efectos del género sino también la materialidad del sexo? Y esta repetición, esta rearticulación, ¿puede también constituir una ocasión para reelaborar de manera crítica las normas aparentemente constitutivas del género?

Afirmar que la materialidad del sexo se construye a través de la repetición ritualizada de normas difícilmente sea una declaración evidente por sí misma. En realidad, nuestras nociones habituales de "construcción" parecen estorbar la comprensión de tal afirmación. Por cierto los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos "hechos" no pueden descartarse como una mera construcción. Seguramente debe de haber algún tipo de necesidad que acompañe a estas experiencias primarias e irrefutables. Y seguramente la hay. Pero su carácter irrefutable en modo alguno implica qué significaría afirmarlas ni a través de qué medios discursivos. Además, ¿por qué lo construido se entiende como artificial y prescindible? ¿Qué deberíamos hacer con las construcciones sin las cuales no podríamos pensar, vivir o dar algún sentido, aquellas que de algún modo se nos hicieron necesarias? Ciertas construcciones del cuerpo, ¿son constitutivas en el sentido de que no podríamos operar sin ellas,

en el sentido de que sin ellas no habría ningún "yo" ni ningún "nosotros"? Concebir el cuerpo como algo construido exige reconcebir la significación de la construcción misma. Y si ciertas construcciones parecen constitutivas, es decir, si tienen ese carácter de ser aquello "sin lo cual" no podríamos siquiera pensar, podemos sugerir que los cuerpos sólo surgen, sólo perduran, sólo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados.

Si se comprende la restricción como restricción constitutiva, aun es posible formular la siguiente pregunta crítica: ¿cómo tales restricciones producen, no sólo el terreno de los cuerpos inteligibles, sino también un dominio de cuerpos impensables, abyectos, invivibles? La primera esfera no es lo opuesto de la segunda, porque las oposiciones, después de todo, son parte de la inteligibilidad; la última esfera es el terreno excluido, ilegible, que espanta al primero como el espectro de su propia imposibilidad, el límite mismo de la inteligibilidad, su exterior constitutivo. Entonces, ¿cómo podrían alterarse los términos mismos que constituyen el terreno "necesario" de los cuerpos haciendo impensable e invivible otro conjunto de cuerpos, aquellos que no importan del mismo modo?

El discurso de la "construcción" que circuló principalmente en la teoría feminista quizás no sea completamente adecuado para la tarea que estamos abordando. Tal discurso no es suficiente para argumentar que no hay ningún "sexo" prediscursivo que actúe como el punto de referencia estable sobre el cual, o en relación con el cual, se realiza la construcción cultural del género. Afirmar que el sexo ya está "generizado", que ya está construido, no explica todavía de qué modo se produce forzosamente la "materialidad" del sexo. ¿Cuáles son las fuerzas que hacen que los cuerpos se materialicen como "sexuados", y cómo debemos entender la "materia" del sexo y, de manera más general, la de los cuerpos, como la circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural? ¿Qué cuerpos llegan a importar? ¿Y por qué?

De modo que presento este texto, en parte como una reconsideración de algunas declaraciones de *El género en disputa* que provocaron cierta confusión, pero también como un intento de continuar reflexionando sobre las maneras en que opera la hegemonía heterosexual para modelar cuestiones sexuales y políticas. Como una rearticulación crítica de diversas prácticas teoréticas, incluso estudios feministas y estudios *queer*,* este texto no pretende ser programático. Y sin embargo, como un intento de aclarar mis "intenciones", parece destinado a producir una nueva serie de interpretaciones erradas. Espero que, al menos, resulten productivas.

* Se conserva esta denominación original a lo largo del libro dada la amplia divulgación adquirida por el término, que refiere tanto a los homosexuales como al área de estudios académicos dedicados a esta cuestión. Véase el capítulo 8 [N. de la T.].

Introducción

¿Por qué deberían nuestros cuerpos terminar en la piel o incluir, en el mejor de los casos, otros seres encapsulados por la piel?

DONNA HARAWAY, *Manifiesto para cyborgs*

Si uno reflexiona realmente sobre el cuerpo como tal, advierte que no existe ningún perfil posible del cuerpo como tal. Hay pensamientos sobre la sistematicidad del cuerpo, hay códigos de valor acerca del cuerpo. El cuerpo como tal no puede concebirse y, por cierto, yo no puedo abordarlo.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, "In a Word", entrevista con Ellen Rooney

No hay ninguna naturaleza, sólo existen los efectos de la naturaleza: la desnaturalización o la naturalización.

JACQUES DERRIDA, *Dar (el) tiempo*

¿Hay algún modo de vincular la cuestión de la materialidad del cuerpo con la performatividad del género? Y ¿qué lugar ocupa la categoría del "sexo" en semejante relación? Consideremos primero que la diferencia sexual se invoca frecuentemente como una cuestión de diferencias materiales. Sin embargo, la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas. Además, afirmar que las diferencias sexuales son indisociables de las demarcaciones discursivas no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual. La categoría de

"sexo" es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un "ideal regulatorio". En este sentido pues, el "sexo" no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla. De modo tal que el "sexo" es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas. En otras palabras, el "sexo" es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el "sexo" y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras.

Pero, entonces, ¿cómo se relaciona la noción de performatividad del género con esta concepción de la materialización? En el primer caso, la performatividad debe entenderse, no como un "acto" singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. Lo que, según espero, quedará claramente manifiesto en lo que sigue es que las normas reguladoras del "sexo" obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual.

En este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el "género" como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como "el cuerpo" o bien como su sexo dado. Antes bien, una vez que se entiende el "sexo" mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora. El "sexo" no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese "uno" puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural.[1]

Las cuestiones que estarán en juego en tal reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del "sexo", no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, *se somete*, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el "yo" hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de "asumir" un sexo con la cuestión de la *identificación* y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto[2] designa aquí precisamente

1. Evidentemente, el sexo no es sólo la norma mediante la cual llegan a materializarse los cuerpos y no está claro que el "sexo" pueda operar como norma independientemente de otros requerimientos normativos sobre los cuerpos. Aclararemos esta cuestión en secciones posteriores de este texto.

2. La abyección (en latín, *ab-jectio*) implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción desde

aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales –y en virtud de las cuales– el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional.

La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del "sexo" y esta identificación se da a través de un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger. Éste es un repudio que crea la valencia de la "abyección" y su condición de espectro amenazador para el sujeto. Por otra parte, la materialización de un sexo dado será esencial para la *regulación de las prácticas identificatorias* que procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo. Y sin embargo, esa abyección rechazada amenazará con exponer las presunciones propias del sujeto sexuado, basadas como el sujeto mismo en un repudio cuyas consecuencias él no puede controlar plenamente. La tarea consistirá en considerar que esta amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas sociales condenada al *pathos* del eterno fracaso, sino más bien un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad.

---

el cual se establece la diferencia. Aquí la idea de desechar evoca la noción psicoanalítica de *Verwerfung*, que implica una forclusión que funda al sujeto y que, consecuentemente, establece la poca solidez de tal fundación. Mientras la noción psicoanalítica de *Verwerfung* traducida como "forclusión" produce la socialidad a través del repudio de un significante primario que produce un inconsciente o, en la teoría lacaniana, el registro de lo real, la noción de *abyección* designa una condición degradada o excluida dentro de los términos de la socialidad. En realidad, lo forcluido o repudiado *dentro* de los términos psicoanalíticos es precisamente lo que no puede volver a entrar en el campo de lo social sin provocar la amenaza de psicosis, es decir, de la disolución del sujeto mismo. Lo que sostengo es que, dentro de la socialidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica ("Prefiero estar muerto antes de hacer tal cosa o ser tal cosa"). Véase el artículo sobre "Forclusion" en Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, Presses Universitaires de France, 1967, págs. 163-167. [Ed. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.]

Finalmente, la movilización de las categorías de sexo dentro del discurso político se caracterizará, de algún modo, por las inestabilidades mismas que tales categorías efectivamente producen y rechazan. Aunque los discursos políticos que movilizan las categorías de identidad tienden a cultivar las identificaciones en favor de un objetivo político, puede ocurrir que la persistencia de la *des*identificación sea igualmente esencial para la rearticulación de la competencia democrática. En realidad, es posible que tanto la política feminista como la política *queer* (*queer politics*) se movilicen precisamente a través de prácticas que destacan la desidentificación con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se materializa la diferencia sexual. Tales desidentificaciones colectivas pueden facilitar una reconceptualización de cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún como materia crítica de interés.

DE LA CONSTRUCCIÓN A LA MATERIALIZACIÓN

La relación entre cultura y naturaleza supuesta por algunos modelos de "construcción" del género implica una cultura o una acción de lo social que obra sobre una naturaleza, que a su vez se supone como una superficie pasiva, exterior a lo social y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria. Una cuestión que han planteado las feministas es, pues, si el discurso que representa la acción de construcción como una especie de impresión o imposición no es en realidad tácitamente masculinista, mientras que la figura de la superficie pasiva, a la espera del acto de penetración mediante el cual se le asigna significación, no es tácitamente o –tal vez demasiado evidentemente– femenina. ¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino?[3]

---

3. Véase de Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?, en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, págs. 67-88.

Otras intelectuales feministas sostuvieron que es necesario reconcebir el concepto mismo de naturaleza, porque este concepto tiene una historia y la representación de la naturaleza como la página en blanco carente de vida, como aquello que está, por así decirlo, muerto desde siempre, es decididamente moderna y tal vez se vincule a la aparición de los medios tecnológicos de dominación. En realidad, hubo quienes sostuvieron que una reconcepción de la "naturaleza" como un conjunto de interrelaciones dinámicas se adapta mejor tanto a los objetivos feministas como a los ecológicos (y, para algunos, produjo una alianza, de otro modo improbable, con la obra de Gilles Deleuze). Esta reconcepción también pone en tela de juicio el modelo de construcción mediante el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones. En realidad, la distinción radical entre sexo y género, si bien fue crucial para la versión del feminismo de Simone de Beauvoir, fue criticada en los años recientes por degradar lo natural a aquello que está "antes" de la inteligibilidad, que necesita una marca, si no ya una huella, de lo social para significar, para ser conocido, para adquirir valor. Este enfoque pasa por alto que la naturaleza tiene una historia y no una historia meramente social y además que el sexo se posiciona de manera ambigua en relación con el concepto de naturaleza y con su historia. El concepto de sexo es en sí mismo un terreno conflictivo, formado mediante una serie de disputas sobre cuál debería ser el criterio decisivo para distinguir entre los dos sexos; el concepto de sexo tiene una historia cubierta por la figura del sitio o la superficie de inscripción. Sin embargo, representado como ese sitio o superficie, lo natural se construye como aquello que además carece de valor; por lo demás, asume su valor al mismo tiempo que asume su carácter social, es decir, al mismo tiempo que la naturaleza renuncia a su condición natural. De acuerdo con esta perspectiva, la construcción social de lo natural supone pues que lo social anula lo natural. En la medida en que se base en esta construcción, la distinción sexo/género se diluye siguiendo líneas paralelas; si el género es la significación social que asume el sexo dentro de una cultura dada –y en nombre de nuestra argumentación dejaremos que los términos "social" y "cultural" permanezcan en una inestable relación de intercambio–, ¿qué queda pues del sexo, si es que queda algo, una vez que ha asumido su carácter social como género? Lo que está en juego es la significación del término "asunción", cuando "asumido" significa ser elevado a una esfera superior, como en la "Asunción de la Virgen". Si el género consiste en las significaciones sociales que asume el sexo, el sexo no *acumula* pues significaciones sociales como propiedades aditivas, sino que más bien *queda reemplazado* por las significaciones sociales que acepta; en el curso de esa asunción, el sexo queda desplazado y emerge el género, no cómo un término de una relación continuada de oposición al sexo, sino como el término que absorbe y desplaza al "sexo", la marca de su plena consustanciación con el género o en lo que, desde un punto de vista materialista, constituiría una completa desustanciación.

Cuando la distinción sexo/género se une a una noción de constructivismo lingüístico radical, el problema empeora aún más, porque el "sexo", al que se define como anterior al género, será en sí mismo una postulación, una construcción, ofrecida dentro del lenguaje, como aquello que es anterior al lenguaje, anterior a la construcción. Pero este sexo postulado como anterior a la construcción se convertirá –en virtud de haber sido postulado– en el efecto de esa misma postulación, la construcción de la construcción. Si el género es la construcción social del sexo y sólo es posible tener acceso a este "sexo" mediante su construcción, luego, aparentemente lo que ocurre es, no sólo que el sexo es absorbido por el género, sino que el "sexo" llega a ser algo semejante a una ficción, tal vez una fantasía, retroactivamente instalada en un sitio prelingüístico al cual no hay acceso directo.

Pero, ¿es justo decir que el "sexo" desaparece por completo, que es una ficción impuesta sobre y en contra de lo que es verdad, que es una fantasía sobre y contra la realidad? ¿O acaso estas oposiciones mismas deben reconcebirse de modo tal que, si el "sexo" es una ficción, es una ficción dentro de cuyas necesidades vivimos, sin las cuales la vida misma sería impensable? Y si el "sexo" es una fantasía, ¿es tal vez un campo fantasmático que constituye el terreno mismo de la inteligibilidad cultural? Semejante reconcepción de tales oposiciones convencionales, ¿implica una reconcepción del "constructivismo" en su sentido habitual?

La posición constructivista radical tendió a producir la premisa que refuta y a la vez confirma su propio objetivo. Si tal teoría no puede considerar el sexo como el sitio o la superficie sobre la

cual actúa, termina pues por suponer que el sexo es lo no construido y así le pone límites al constructivismo lingüístico, circunscribiendo inadvertidamente aquello que continúa siendo inexplicable dentro de los términos de la construcción. Si, por otro lado, el sexo es una premisa artificial, una ficción, el género no presupone un sexo sobre el cual actúa sino que, antes bien, el género produce una denominación errada de un "sexo" prediscursivo y la significación de la construcción se transforma en la del monismo lingüístico, en virtud del cual todo es siempre y únicamente lenguaje. De modo que lo que se genera es un debate exasperado del que muchos ya nos hemos cansado: o bien (1) el constructivismo se reduce a una posición de monismo lingüístico, según la cual la construcción lingüística se considera generativa y determinante y, en este caso, podemos oír decir a los críticos que parten de esta presunción: "Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo?", o bien (2), cuando la construcción se representa reducida a una acción verbal que parece presuponer un sujeto, podemos oír decir a los críticos que parten de tal presunción: "Si el género es algo construido, quién lleva a cabo tal construcción?"; aunque, por supuesto (3), la formulación más pertinente de esta pregunta sea la siguiente: "Si el sujeto es algo construido, ¿quién construye al sujeto?" En el primer caso, la construcción tomó el lugar de una acción semejante a la de un dios que no sólo causa, sino que compone todo lo que es su objeto; es lo performativo divino que da vida y constituye exhaustivamente lo que nombra o, más precisamente, es ese tipo de referencia transitiva que nombra e inaugura a la vez. De acuerdo con esta visión de la construcción, para que algo sea construido, debe ser creado y determinado a través de ese proceso.

En el segundo y el tercer caso, las seducciones de la gramática parecen ejercer gran influencia; el crítico pregunta: "¿No debe haber un agente humano, un sujeto, si se quiere, que guíe el curso de la construcción?" Si la primera versión del constructivismo supone que la construcción opera de manera determinista, haciendo una parodia de la capacidad de acción humana, la segunda interpreta que el constructivismo supone la existencia de un sujeto voluntarista que crea su género mediante una acción instrumental. En este último caso se entiende la construcción como una especie de artificio manipulable, una concepción que no sólo supone la existencia de un sujeto, sino que rehabilita precisamente al sujeto voluntarista del humanismo que el constructivismo, de vez en cuando, procuró poner en tela de juicio.

Si el género es una construcción, ¿debe haber un "yo" o un "nosotros" que lleven a cabo o realicen esa construcción? ¿Cómo puede haber una actividad, un acto de construcción, sin presuponer la existencia de un agente que preceda y realice tal actividad? ¿Cómo podemos explicar la motivación y la dirección de la construcción sin tal sujeto? Como réplica, yo sugeriría que para reconcebir la cuestión bajo una luz diferente hace falta adoptar cierta actitud recelosa en relación con la gramática. Porque si el género es algo construido, no lo es necesariamente por un "yo" o un "nosotros" que existan antes que la construcción, en ningún sentido espacial o temporal del término "antes". En realidad, no está muy claro que pueda haber un "yo" o un "nosotros" que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por "generización" se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el "yo" no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas.

Esto nos conduce pues a la segunda objeción, la que sostiene que el constructivismo niega la capacidad de acción, se impone por encima de la instancia del sujeto y termina suponiendo la existencia del sujeto que cuestiona. Afirmar que el sujeto es producido dentro de una matriz –y como una matriz– generizada de relaciones no significa suprimir al sujeto, sino sólo interesarse por las condiciones de su formación y su operación. La "actividad" de esta generización no puede ser, estrictamente hablando, un acto o una expresión humanos, una apropiación voluntaria y, ciertamente no se trata de adoptar una máscara; es la matriz que hace posible toda disposición previa, su condición cultural capacitadora. En este sentido, la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición de lo "humano". Consideremos el caso de la interpelación médica que (a pesar de la reciente incorporación de otros apelativos más generales) hace pasar a un niño o una niña de la categoría de "el bebé" a la de "niño" o "niña" y la niña se "feminiza" mediante esa denominación que la introduce en el terreno del len-

guaje y el parentesco a través de la interpelación de género. Pero esa "feminización" de la niña no termina allí; por el contrario, las diversas autoridades reiteran esa interpelación fundacional a lo largo de varios intervalos de tiempo para fortalecer o combatir este efecto naturalizado. La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma.

Tales atribuciones o interpelaciones contribuyen a formar ese campo del discurso y el poder que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como "lo humano". Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma. En realidad, la construcción del género opera apelando a medios *excluyentes*, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. De ahí que sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", lo inhumano, lo humanamente inconcebible. Estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo "humano" y a constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas.[4]

Paradójicamente, la indagación de este tipo de supresiones y exclusiones, mediante las cuales opera la construcción del sujeto, ya no es constructivismo ni tampoco esencialismo. Porque hay un ámbito "exterior" a lo que construye el discurso, pero no se trata de un "exterior" absoluto, una "externalidad" ontológica que exce-

4. Sobre enfoques diferentes pero relacionados con esta problemática de la exclusión, la abyección y la creación de "lo humano", véanse Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. de Leon Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1982 [ed. cast.: *Poderes de la perversión*, Buenos Aires, Catálogos, 1988.]; John Fletcher y Andrew Benjamin (comps.), *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990; y Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. de Geoffrey Bennington y Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 1991 [ed. cast.: *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1988].

da o se oponga a las fronteras del discurso;[5] como "exterior" constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse –cuando puede concebirse– en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles. De modo que el debate entre el constructivismo y el esencialismo pasa completamente por alto la cuestión esencial de la desconstrucción, porque la cuestión esencial nunca fue que "todo se construye discursivamente"; esta cuestión esencial, cuando se plantea, corresponde a una especie de monismo discursivo o lingüisticismo que niega la fuerza constitutiva de la exclusión, la supresión, la forclusión y la abyección violentas y su retorno destructivo dentro de los términos mismos de la legitimidad discursiva.

Afirmar que hay una matriz de las relaciones de género que instituye y sustenta al sujeto, no equivale a decir que haya una matriz singular que actúe de manera singular y determinante, cuyo efecto sea producir un sujeto. Esto implicaría situar la "matriz" en la posición de sujeto dentro de una formulación gramatical que necesariamente debe volver a considerarse. En realidad, la forma proposicional "el discurso construye al sujeto" conserva la posición de sujeto de la formulación gramatical, aun cuando invierta el lugar del sujeto y del discurso. La construcción debe significar más que una simple inversión de términos.

Hay defensores y críticos de la construcción que construyen esa posición siguiendo líneas estructuralistas. A menudo sostienen que hay estructuras que construyen al sujeto, fuerzas impersonales tales como la cultura, el discurso o el poder, dando por sentado que estos términos ocupan el sitio gramatical del sujeto después de que lo "humano" ha sido desalojado de su lugar. En esta perspectiva, el lugar gramatical y metafísico del sujeto se conserva, aun cuando el candidato que lo ocupa cambie. Como resultado de ello, la construcción se entiende todavía como un proceso unilateral iniciado por un sujeto previo, con lo cual se fortalece aquella presunción de la metafísica del sujeto según la cual donde hay actividad, siempre hay detrás un sujeto iniciador y vo-

5. Sobre una lectura muy provocativa que muestra cómo se vincula el problema de la referencialidad lingüística con el problema específico de la referencia a los cuerpos y qué significa "referencia" en ese caso, véase Cathy Caruth, "The Claims of Reference", *The Yale Journal of Criticism*, vol. 4, n° 1, otoño de 1990, págs. 193-206.

luntario. En esta perspectiva, el discurso, el lenguaje o lo social se personifican y en la personificación se reconsolida la metafísica del sujeto.

En este segundo enfoque, la construcción no es una actividad, sino que es un acto, un acto que ocurre una vez y cuyos efectos se establecen firmemente. De modo tal que el constructivismo queda reducido a un determinismo e implica la evacuación o el desplazamiento de la capacidad de acción humana.

Esta perspectiva está en la base de la tergiversación a través de la cual se le criticó a Foucault que "personificara" al poder: si el poder se construye erróneamente como un sujeto gramatical y metafísico y si ese sitio metafísico dentro del discurso humanista fue el sitio privilegiado de lo humano, luego el poder parece haber desplazado a lo humano como el origen de la actividad. Pero, si la visión de poder de Foucault se entiende como la destrucción y la subversión de esta gramática y esta metafísica del sujeto, si el poder orquesta la formación y la sustancia de los sujetos, no puede ser explicado partiendo del "sujeto" que es su efecto. Y aquí ya no sería adecuado decir que el término "construcción" corresponde al sitio gramatical del sujeto, porque la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los "sujetos" como los "actos". No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad.

Yo propondría, en lugar de estas concepciones de construcción, un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano.[6] Por lo tanto, la pregunta

6. Aunque Foucault hace la distinción entre el modelo jurídico y el modelo productivo del poder en *The History of Sexuality, Volume One*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Vintage, 1978 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1990], he sostenido que cada modelo supone la existencia del otro. La producción de un sujeto –su sujeción (*assujetissement*)– es un medio para lograr su regulación. Véase mi "Sexual inversions" en Donna Stanton (comp.), *Discourses of Sexuality*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1992, págs. 344-361.

que hay que hacerse ya no es "¿De qué modo se constituye el género como (y a través de) cierta interpretación del sexo?" (una pregunta que deja la "materia" del sexo fuera de la teorización), sino "¿A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?". ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no sólo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza.[7] Como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma. Esta inestabilidad es la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición, la fuerza que deshace los efectos mismos mediante los cuales se estabiliza el "sexo", la

7. No se trata simplemente de construir la performatividad como una repetición de actos, como si los "actos" permanecieran intactos e idénticos a sí mismos a medida que se los repite en el tiempo, entendiendo el tiempo como algo exterior a los "actos" mismos. Por el contrario, un acto es en sí mismo una repetición, una sedimentación y un congelamiento del pasado que precisamente queda forcluido por su semejanza con el acto. En este sentido, un "acto" es siempre una falla temporal de la memoria. En lo que sigue, empleo la noción lacaniana de que todo acto debe construirse como repetición, la repetición de lo que no puede ser recordado, lo irrecuperable y, por lo tanto, como el espectro temible de la desconstitución del sujeto. La noción derrideana de iterabilidad, formulada en respuesta a la teorización de los actos del habla de John Searle y J. L. Austin, también implica que todo acto es en sí mismo una recitación, la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto "presente" su condición de "actualidad". Véase la nota 9 *infra* sobre la diferencia entre una repetición hecha en favor de la fantasía de dominio (esto es, una repetición de actos que construyen al sujeto y que se entienden como los actos constructivos o constituyentes de un sujeto) y una noción de repetición-compulsión, tomada de Freud, que rompe esa fantasía de dominio y fija sus límites.

posibilidad de hacer entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del "sexo".[8]

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte. El crítico podría sospechar también que el constructivista sufre de cierta somatofobia y querría asegurarse que este teórico abstracto admita que mínimamente hay partes, actividades, capacidades sexualmente diferenciadas, diferencias hormonales y cromosómicas que pueden admitirse sin hacer referencia a la "construcción". Aunque en este momento quiero darles a mis interlocutores la absoluta tranquilidad, aún prevalece cierta angustia. "Admitir" el carácter innegable del "sexo" o su "materialidad" siempre es admitir cierta versión del "sexo", cierta formación de "materialidad". El discurso en el cual y a través del cual se hace esta concesión –y sí, esta concesión invariablemente se hace–, ¿no es acaso formativo del fenómeno mismo que admite? Afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo. En este sentido, no se niega la capacidad lingüística para referirse a los cuerpos sexuados, pero se

8. La noción de temporalidad no debería construirse como una sencilla sucesión de "momentos" distintos, igualmente distantes entre sí. Semejante representación espacial del tiempo reemplaza a cierto modelo matemático del tipo de duración que no permite hacer tales metáforas espaciales. Los esfuerzos por describir o nombrar este lapso tienden a caer en el mapa espacial, como lo sostuvieron varios filósofos, entre ellos Bergson y Heidegger. Por lo tanto, es importante subrayar el efecto de *sedimentación* que implica la temporalidad de la construcción. Aquí, los llamados "momentos" no son unidades equivalentes y distintas de tiempo, porque el "pasado" sería entonces una acumulación y un congelamiento de tales "momentos" que finalmente los harían indistinguibles. El pasado deberá consistir además en aquello negado en la construcción, deberá abarcar las esferas de lo reprimido, lo olvidado y lo irrecuperablemente forcluido. Aquello que no está incluido –que ha sido dejado en el exterior por la frontera– como fenómeno constitutivo del efecto sedimentado llamado "construcción" será tan esencial para su definición como lo que ha sido incluido; esta exterioridad no es distinguible como un "momento". En realidad, la noción de momento quizás no sea otra cosa que una fantasía retrospectiva del dominio matemático impuesto a las duraciones interrumpidas del pasado.

Sostener que la construcción es fundamentalmente una cuestión de iteración es dar prioridad a la modalidad temporal de la construcción. En la medida en que tal teoría requiera una espacialización del tiempo (a través de la postulación de momentos desconectados y limitados), esta versión temporal de la construcción supone una espacialización de la temporalidad misma que uno podría entender, siguiendo a Heidegger, como la reducción de la temporalidad al tiempo.

El énfasis puesto por Foucault en las relaciones *convergentes* de poder (que de manera tentativa podría contraponerse con el énfasis puesto por Derrida en la iteración) implica trazar un mapa de las relaciones de poder que, en el curso de un proceso genealógico, forman un efecto construido. La noción de convergencia supone la idea de movimiento y también de espacio; como resultado de ello, parece eludir la paradoja señalada antes en la cual la explicación misma de la temporalidad exige la espacialización del "momento". Por otro lado, el enfoque de Foucault de la convergencia no teoriza plenamente sobre lo que provoca el "movimiento" mediante el cual se dice que convergen el poder y el discurso. En cierto sentido, trazar un mapa del poder no basta para teorizar acabadamente la temporalidad.

Significativamente, el análisis derrideano de la iterabilidad debe distinguirse de la mera repetición en la cual las distancias entre "momentos" temporales se consideran uniformes en cuanto a su extensión espacial. La "distancia *entre* momentos" de tiempo no puede, según la terminología de Derrida, espacializarse o limitarse como un objeto identificable. Es la *différance* no tematizable que erosiona y se opone a toda afirmación de una identidad distintiva, incluyendo la identidad distintiva del "momento". Lo que diferencia los momentos no es una duración espacial y extendida porque, por así decirlo, también ella podría considerarse un "momento" y entonces no representaría lo que queda entre los momentos. Este *entre*, que es al mismo tiempo "en medio" y "fuera", es como un espacio no tematizable y un tiempo no tematizable que convergen.

El lenguaje de la construcción de Foucault incluye términos como "aumento", "proliferación" y "convergencia" que suponen la existencia de una esfera temporal no teorizada explícitamente. En parte, el problema consiste en que mientras Foucault aparentemente procura dar una especificidad histórica a su versión de los efectos genealógicos, en realidad estaría dando prioridad a un enfoque de la genealogía antes que a un enfoque filosófico de la temporalidad. En "The Subject and Power", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (comps.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Northwestern University Press, 1983 [ed. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Autónoma de México, 1988], Foucault se refiere a "la diversidad de [...] secuencia lógica" que caracteriza a las relaciones de poder. Indudablemente rechaza la aparente linealidad implícita en los modelos de iterabilidad que se vinculan a la linealidad de los modelos más antiguos de la secuencia histórica. Y sin embargo, no nos ofrece una especificación de la "secuencia": ¿es la noción misma de "secuencia" lo que varía históricamente o lo que varía son las configuraciones de secuencia y la secuencia misma permanece invariable? De algún modo, ambas posiciones descuidan la formación y representación social específica de la temporalidad. Aquí podría consultarse la obra de Pierre Bourdieu para comprender la temporalidad de la construcción social.

altera la significación misma de "referencialidad". En términos filosóficos, la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa.

Por lo tanto, en relación con el sexo, si uno admite la materialidad del sexo o del cuerpo, esa concesión misma, ¿opera –performativamente– como un modo de materializar ese sexo? Y además, ¿cómo logra constituir la concesión reiterada de ese sexo –una concesión que no tiene que hacerse necesariamente en el habla o por escrito, sino que podría "señalarse" de un modo mucho más rudimentario– la sedimentación y la producción de ese efecto material?

El crítico moderado podría admitir que *alguna parte* del "sexo" se construye, pero que ciertamente hay otra que no y, por lo tanto, siente por supuesto la obligación no sólo de marcar la línea que separa lo construido de lo no construido, sino también de explicar qué significa esto de que el "sexo" se presente en partes cuya diferenciación no es una cuestión de construcción. Pero, a medida que se traza esa línea de demarcación entre partes tan evidentes, lo "no construido" queda limitado una vez más en virtud de una práctica significante y el límite mismo que estaba destinado a proteger algunas partes del sexo de la contaminación del constructivismo se define ahora por la construcción misma del anticonstructivismo. La construcción, ¿es algo que le ocurre a un objeto ya hecho, una cosa dada previamente y algo que le ocurre en *grados*? ¿O en ambos lados del debate nos estamos refiriendo quizás a una práctica inevitable de significación, de demarcación y delimitación a la que luego nos "referimos", de modo tal que nuestras "referencias" siempre suponen –y con frecuencia ocultan– esta delimitación previa? En realidad, "referirse" ingenua o directamente a tal objeto extradiscursivo exige delimitar previamente el ámbito de lo extradiscursivo. Y, en la medida en que se pueda delimitar, lo discursivo estará delimitado por el discurso mismo del cual procura liberarse. Esta delimitación, que a menudo se representa como una suposición no teorizada en cualquier acto de descripción, marca una frontera que incluye y excluye, que decide, por así decirlo, cuál será y cuál no será la materia del objeto al cual nos referimos luego. Esta marcación tendrá cierta fuerza normativa y, en realidad, cierta violencia, porque sólo puede construir a través de la supresión; sólo puede delimitar algo aplicando cierto criterio, un principio de selectividad.

Lo que habrá de incluirse y lo que no habrá de incluirse dentro de las fronteras del "sexo" estará determinado por una operación más o menos tácita de exclusión. Si cuestionamos el carácter fijo de la ley estructuralista que divide y limita los "sexos" en virtud de su diferenciación diádica dentro de la matriz heterosexual, lo haremos desde las regiones exteriores de esa frontera (no desde una "posición", sino desde las posibilidades discursivas que ofrece el exterior constitutivo de las posiciones hegemónicas) y ese cuestionamiento constituirá el retorno desbaratador de los excluidos desde el interior de la lógica misma del simbolismo heterosexual.

La trayectoria de este texto indagará, pues, la posibilidad de tal efecto desbaratador, pero lo hará indirectamente, respondiendo a dos interrogantes interrelacionados que se les han formulado a las versiones constructivistas del género, no para defender al constructivismo *per se*, sino para cuestionar las supresiones y exclusiones que constituyen sus límites. Estas críticas suponen que, inmersas en la gramática recibida, hay una serie de oposiciones metafísicas entre el materialismo y el idealismo, oposiciones que, como argumentaré luego, están siendo redefinidas radicalmente por un revisionismo postestructuralista de la performatividad discursiva, tal como ésta opera en la materialización del sexo.

LA PERFORMATIVIDAD COMO APELACIÓN A LA CITA

Cuando en el lenguaje lacaniano se dice que alguien asume un "sexo", la gramática de la frase crea la expectación de que hay "alguien" que, al despertarse, indaga y delibera sobre qué "sexo" asumirá ese día, una gramática en la cual la "asunción" se asimila pronto a la noción de una elección en alto grado reflexiva. Pero si lo que impone esta "asunción" es un aparato regulador de heterosexualidad y la asunción se reitera a través de la producción forzada del "sexo", se trata pues de una asunción del sexo obligada desde el principio. Y si existe una libertad de acción, ésta debe buscarse, paradójicamente, en las posibilidades que ofrecen la apropiación obligada de la ley reguladora, la materialización de esa ley, la apropiación impuesta y la identificación con tales demandas normativas. La formación, la elaboración, la orientación,

la circunscripción y la significación de ese cuerpo sexuado no serán un conjunto de acciones realizadas en observancia de dicha ley; por el contrario, serán una conjunto de acciones movilizadas por la ley, la acumulación de citas o referencias y la disimulación de la ley que produce efectos materiales, tanto la necesidad vívida de aquellos efectos como la oposición vívida a tal necesidad.

De modo que la performatividad no es pues un "acto" singular, porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiera la condición de acto en el presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es primariamente teatral; en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad (e, inversamente, su teatralidad adquiere cierto carácter inevitable por la imposibilidad de revelar plenamente su historicidad). En el marco de la teoría del acto de habla, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra.[9] De acuerdo con la versión bíblica de lo performativo, es decir, "¡Hágase la luz!", parecería que un fenómeno que se nombra cobra vida en virtud del *poder de un sujeto o de su voluntad*. De acuerdo con una reformulación crítica, Derrida aclara que este poder no es la función de una voluntad que origina, sino que es siempre derivativo:

> ¿Podría una enunciación performativa tener éxito si su formulación no repitiera una enunciación "codificada" o iterativa o, en otras palabras, si la fórmula que pronuncio para iniciar una reunión o para botar un barco o para celebrar un matrimonio no se identificara de algún modo con una "cita"? [...] en tal tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero desde ese lugar ya no podrá gobernar la totalidad del escenario y el sistema de enunciación [*énonciation*].[10]

9. Véase J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, J. O. Urmson y Marina Sbisà (comps.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955 [ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971], y *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, especialmente las págs. 233-252 [ed. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1988]; Shoshana Felman, *The Literary Speech-Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trad. de Catherine Porter, Ithaca, Cornell University Press, 1983; Barbara Johnson, "Poetry and Performative Language: Mallarmé and Austin", en *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, págs. 52-66; Mary Louise Pratt, *A Speech Act Theory of Literary Discourse*, Indiana University Press, 1977; y Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Nueva York, Macmillan, 1958, primera parte [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1988].

¿En qué medida obtiene el discurso la autoridad necesaria para hacer realidad lo que nombra mediante una cita de las convenciones de autoridad? Y un determinado sujeto, ¿se considera el autor de sus efectos discursivos, en tanto la práctica de apelar a las citas, mediante la cual se lo condiciona y moviliza, permanezca sin marcas? En realidad, ¿no podría ocurrir que la producción del sujeto como originadora de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta apelación disimulada a las citas? Además, si un sujeto llega a ser tal sometiéndose a las normas del sexo, un sometimiento que requiere asumir las normas del sexo, ¿podemos interpretar que esa "asunción" es precisamente una manera más de recurrir a las citas? En otras palabras, la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se la "cite" como norma, pero también hace derivar su poder de las citas que impone. ¿Cómo podríamos interpretar la práctica de "citar" las normas del sexo como el proceso de aproximarse a tales normas o de "identificarse con ellas"?

Por lo demás, en el seno del psicoanálisis, ¿hasta qué punto se afianza el cuerpo sexuado a través de prácticas identificatorias gobernadas por esquemas reguladores? Aquí la identificación no se emplea como una actividad imitativa, mediante la cual un ser consciente se modela a imagen y semejanza de otro; por el contrario, la identificación es la pasión por la semejanza, mediante la cual emerge primariamente el yo.[11] Freud sostiene que "el yo es

10. Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", en Gerald Graff (comp.), *Limited, Inc.*, trad. de Samuel Weber y Jeffrey Mehlman, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pág. 18.

11. Véase Michel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trad. Catherine Porter, Stanford, Stanford University Press, 1988. Mientras Borch-Jacobsen, en una interesante teoría de cómo la identificación precede y forma al yo, tiende a afirmar la prioridad de la identificación por encima de cualquier experiencia libidinal, yo diría que la identificación es en sí misma una asimilación apasionada o libidinal. Véanse también la acertada distinción entre modelo imitativo y modelo mimético de identificación en Ruth Leys, "The Real Miss Beauchamp: Gender and the Subject of Imitation", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 167-214; Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 262-270; Mary Ann Doane,

primero y principalmente un yo corporal" y que el yo es, además, "una proyección de una superficie",[12] lo que podríamos caracterizar como una morfología imaginaria. Por otra parte, yo diría que esta morfología imaginaria no es una operación presocial o presimbólica, sino que se trata de una operación orquestada mediante esquemas reguladores que producen posibilidades inteligibles y morfológicas. Estos esquemas reguladores no son estructuras eternas, sino que constituyen criterios históricamente revisables de inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos que importan.

Si la formulación de un yo corporal, un contorno estable y el establecimiento de una frontera espacial se logran a través de prácticas identificatorias y si el psicoanálisis documenta las formas de obrar hegemónicas de tales identificaciones, ¿podemos pues interpretar que el psicoanálisis inculca la matriz heterosexual en el nivel de la morfogénesis corporal? Lo que Lacan llama la "asunción" o el "acceso" a la ley simbólica puede interpretarse como una especie de "cita" de la ley y así ofrece la oportunidad de vincular la cuestión de la materialización del "sexo" con la reconcepción de la performatividad como una apelación a la cita. Aunque Lacan afirma que la ley simbólica tiene una jerarquía semiautónoma que es anterior al momento en que el sujeto asume las posiciones sexuadas, estas posiciones normativas, es decir, los "sexos", sólo se conocen a través de las semejanzas que causan. La fuerza y la necesidad de estas normas (el "sexo" como función simbólica debe entenderse como una especie de mandamiento o precepto) es pues funcionalmente *dependiente* de la semejanza y la cita de la ley; la ley sin su aproximación no es ley o, más precisamente, no es más que una ley que rige solamente para aquellos que la acatan sobre la base de la fe religiosa. Si el "sexo" se asume del mismo modo en que se cita una ley –una analogía que sustentaremos luego en

"Misrecognition and Identity", en Ron Burnett (comp.), *Explorations in Film Theory: Selected Essays from Ciné-Tracts*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 15-25 y Diana Fuss, "Freud's Fallen Women: Identification, Desire", y "A Case of Homosexuality in a Woman", *The Yale Journal of Criticism*, vol. 6, n° 1, 1991, págs. 1-23.

12. Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, James Strachey, comp., trad. de Joan Riviere, Nueva York, Norton, 1960, pág. 16 [ed. cast.: *El yo y el ello*, en *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985].

este texto–, luego, "la ley del sexo" se fortalece e idealiza repetidamente como la ley sólo en la medida en que se la reitere como la ley, que se produzca como tal, como el ideal anterior e inaproximable, mediante las citas mismas que se afirma que esa ley ordena. Si se interpreta la significación que da Lacan a la "asunción" como cita, ya no se le da a la ley una forma fija, *previa* a su cita, sino que se la produce mediante la cita, como aquello que precede y excede las aproximaciones mortales que realiza el sujeto.

En ese caso, puede hacérsele a la ley simbólica de Lacan el mismo tipo de crítica que le hacía Nietzsche a la noción de Dios: la fuerza atribuida a este poder previo e ideal se hace derivar y desviar de la atribución misma.[13] Esta percepción de la ilegitimidad de la ley simbólica del sexo es lo que aparece dramatizado hasta cierto punto en el filme contemporáneo *París en llamas*: el ideal que se procura imitar depende de que la imitación misma se juzgue como un ideal. Y aunque lo simbólico parezca constituir una fuerza que no puede contravenirse sin la psicosis, debería reconcebirse como una serie de mandatos normalizadores que fijan los límites del sexo mediante la amenaza de la psicosis, la abyección, la imposibilidad psíquica de vivir. Además, debería entenderse que esta "ley" sólo puede constituir una ley en la medida en que imponga las citas y aproximaciones diferenciadas llamadas "femeninas" y "masculinas". El supuesto de que la ley simbólica del sexo goza de una ontología separable anterior y autónoma a su asunción queda impugnado por la noción de que la cita de la ley es el mecanismo mismo de su producción y articulación. De modo que lo que "impone" lo simbólico es una cita de su ley que reitera y consolida la

13. Nietzsche sostiene que el ideal de Dios se produjo "en la misma medida" como un sentido humano de fracaso y desdicha y que la producción de Dios fue, en realidad, la idealización que instituyó y reforzó esa desdicha; véase Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. de Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage, 1969, sección 20 [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998]. El hecho de que la ley simbólica en Lacan produzca la incapacidad de aproximarse a los ideales sexuados corporizados e impuestos por la ley se entiende habitualmeante como una señal prometedora de que la ley no es por completo eficaz, que no constituye exhaustivamente la psique de ningún sujeto dado. Sin embargo, ¿hasta qué punto esta concepción de la ley produce la falla misma que procura ordenar y mantiene una distancia ontológica entre las leyes y sus aproximaciones fallidas, de modo tal que las aproximaciones desviadas no tienen la fuerza para alternar la acción de la ley misma?

estratagema de su propia fuerza. ¿Qué significaría "citar" la ley para producirla de un modo diferente, "citar" la ley para poder reiterar y cooptar su poder, para poner en evidencia la matriz heterosexual y desplazar el efecto de su necesidad?

El proceso de esa sedimentación o lo que podríamos llamar la *materialización* será una especie de apelación a las citas, la adquisición del ser mediante la cita del poder, una cita que establece una complicidad originaria con el poder en la formación del "yo".

En este sentido, la acción denotada por la performatividad del "sexo" estará directamente en contra de cualquier noción de sujeto voluntarista que existe de manera absolutamente independiente de las normas reguladoras a las que se opone. La paradoja de la sujeción (*assujetissement*) es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta restricción constitutiva no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder.

Como resultado de esta reformulación de la performatividad, (a) no es posible teorizar la performatividad del género independientemente de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores; (b) en este enfoque, la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge; (c) el régimen de heterosexualidad opera con el objeto de circunscribir y contornear la "materialidad" del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual; (d) la materialización de las normas requiere que se den esos procesos identificatorios, a través de las cuales alguien asume tales normas o se apropia de ellas y estas identificaciones preceden y permiten la formación de un sujeto, pero éste no las realiza en el sentido estricto de la palabra; y (e) los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados "cuerpos". Si la materialidad del cuerpo está demarcada en el discurso, esta demarcación producirá pues un ámbito de "sexo" excluido y no legitimado. De ahí que sea igualmente importante reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto se construyen los cuerpos como reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto *no* se construyen; además, interrogarse acerca del modo en que los cuerpos no llegan a materializar la norma les ofrece el "exterior" necesario, si no ya el apoyo necesario, a los cuerpos que, al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan.

¿Cómo puede uno reflexionar, entonces, a través de la materia de los cuerpos, entendida como una especie de materialización gobernada por normas reguladoras, para poder averiguar cómo actúa la hegemonía heterosexual en la formación de aquello que determina que un cuerpo sea viable? ¿Cómo produce esa materialización de la norma en la formación corporal una esfera de cuerpos abyectos, un campo de deformación que, al no alcanzar la condición de plenamente humano, refuerza aquellas normas reguladoras? ¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran "vida", qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida?

LA TRAYECTORIA DEL TEXTO

Los textos que conforman el foco de esta indagación proceden de diversas tradiciones de la escritura: el *Timeo* de Platón, "Introducción del narcisismo" de Freud, algunos escritos de Jacques Lacan, ciertos relatos de Willa Cather, la novela *Passing* de Nella Larsen, el filme *París en llamas* de Jennie Livingston y ciertos ensayos de la teoría y la política sexual recientes, así como algunos textos de la teoría democrática radical. La amplitud histórica del material no pretende sugerir que en estos contextos persista un único imperativo heterosexual; sólo procura señalar que, en cada uno de estos contextos la inestabilidad que produce el esfuerzo por fijar el sitio del cuerpo sexuado desafía los límites de la inteligibilidad discursiva. Aquí lo importante no es únicamente destacar la dificultad que implica determinar el sitio indiscutido del sexo a través del discurso. Antes bien, lo que pretendo es mostrar que la condición indiscutida del "sexo" dentro de la díada

heterosexual afirma las acciones de ciertos mandatos simbólicos y que oponerse a ella cuestiona dónde y cómo se fijan los límites de la inteligibilidad simbólica.

La primera parte del libro trata principalmente de la producción de las morfologías sexuadas mediante la aplicación de esquemas reguladores. A lo largo de estos capítulos procuro mostrar de qué manera obran las relaciones de poder en la formación misma del sexo y su "materialidad". Los primeros dos ensayos son esfuerzos genealógicamente diferentes por caracterizar las relaciones de poder que perfilan los cuerpos: "Los cuerpos que importan" sugiere que en las posiciones teoréticas contemporáneas se reanudan ciertas tensiones clásicas. El ensayo considera brevemente las posturas de Aristóteles y de Foucault, pero luego ofrece una revisión de la lectura de Platón hecha por Irigaray a través de una consideración de la *chora* del *Timeo* de Platón. La *chora* (*"el distrito"*) es ese sitio donde parecen fusionarse la materialidad y la femineidad para formar una materialidad anterior y formativa de cualquier noción de lo empírico. En "El falo lesbiano y el imaginario morfológico" trato de mostrar cómo la heterosexualidad normativa modela un perfil corporal que vacila entre la materialidad y lo imaginario y que en realidad es esa vacilación misma. Ninguno de estos ensayos pretende discutir la materialidad del cuerpo; por el contrario, en conjunto constituyen esfuerzos parciales y genealógicamente superpuestos de establecer las condiciones normativas en las que se enmarca y se forma la materialidad del cuerpo y, en particular, cómo se forma a través de categorías diferenciales de sexo.

En el curso del segundo ensayo, emerge otra serie de interrogantes relativos a la problemática de la morfogénesis: ¿cómo funcionan las identificaciones para producir y oponerse a lo que Freud llamó "el yo corporal"? Como fenómeno proyectado, el cuerpo no es meramente la fuente de donde surge la proyección, sino que siempre es también un fenómeno en el mundo, un distanciamiento del "yo" mismo que la afirma. En realidad, la asunción del "sexo", la asunción de cierta materialidad contorneada, es en sí misma una forma dada a ese cuerpo, una morfogénesis que se produce a través de un conjunto de proyecciones identificatorias. Que el cuerpo al cual uno "pertenece" sea hasta cierto punto un cuerpo que en parte obtiene sus contornos sexuados en condiciones especulares y en relación con el exterior sugiere que los procesos identificatorios son esenciales para la formación de la materialidad sexuada.[14]

Esta revisión de Freud y Lacan continúa en el tercer capítulo, "Identificación fantasmática y la asunción del sexo". En él surgen dos cuestiones de significación social y política: (1) si las proyecciones identificatorias están reguladas por las normas sociales y si esas normas se construyen como imperativos heterosexuales, luego podría decirse que la heterosexualidad normativa es parcialmente responsable del tipo de forma que modela la materia corporal del sexo; y (2) dado que la heterosexualidad normativa evidentemente no es el único régimen regulador que opera en la producción de los contornos corporales o en la fijación de los límites de la inteligibilidad corporal, tiene sentido preguntarse qué otros regímenes de producción reguladora determinan los perfiles de la materialidad de los cuerpos. Aquí parecería que la regulación social de la raza surge, no simplemente como otro ámbito de poder, completamente separable de la diferencia sexual o de la sexualidad, sino que su "adición" subvierte los efectos monolíticos del imperativo heterosexual, como lo he descrito hasta aquí. Lo simbólico –ese registro del ideal regulatorio– siempre es además una actividad racial o, más precisamente, la práctica reiterada de interpelaciones *que destacan las diferencias raciales*. Antes que aceptar un modelo que entiende el racismo como discriminación sobre la base de una raza dada previamente, sigo la línea de aquellas teorías recientes que han sostenido que la "raza" se produce parcialmente como un efecto de la historia del racismo, que sus fronteras y significaciones se construyen a lo largo del tiempo, no sólo al servicio del racismo, sino también al servicio de la oposición al racismo.[15]

14. En el capítulo 2 tomo muy en consideración la crítica de Lacan que destaca las implicaciones limitadas y falogocéntricas del modelo especular en "el estadio del espejo".

15. Véase Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge, 1986. Véase también Anthony Appiah, "The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race", en Henry Louis Gates, Jr. (comp.), *"Race", Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, págs. 21-37; Colette Guillaumin, "Race and Nature: The System of Marks", *Feminist Studies*, vol. 8, nº 2, otoño de 1988, págs. 25-44; David Loyd, "Race Under Representation", *Oxford Literary Review*, 13, primavera de 1991, págs. 62-94; Sylvia Wynter, "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond", en Abdul R. JanMohammed y David Lloyd (comps.), *The Nature and*

Al repudiar aquellos modelos de poder que reducirían las diferencias raciales a los efectos derivativos de la diferencia sexual (como si la diferencia sexual no fuera sólo independiente de la articulación racial sino, de algún modo, anterior, en un sentido temporal u ontológico), parece esencial reconcebir los escenarios de reproducción y, por lo tanto, de las prácticas sexualizadoras, no sólo como aquellos a través de las cuales se inculca el imperativo heterosexual, sino también como los escenarios a través de los cuales se fijan y se combaten las fronteras de la distinción racial. La "amenaza" de la homosexualidad adquiere una complejidad distintiva especialmente en aquellas coyunturas donde la heterosexualidad obligatoria funciona al servicio de mantener las formas hegemónicas de la pureza racial.

Parece esencial oponer resistencia al modelo de poder que tiende a establecer relaciones paralelas o analógicas entre el racismo, la homofobia y la misoginia. Afirmar su equivalencia abstracta o estructural no sólo pasa por alto las historias específicas de su construcción o elaboración, sino que además pospone la importante tarea de reflexionar sobre las maneras en que estos vectores de

Context of Minority Discourse, Nueva York, Oxford University Press, 1990, págs. 432-469.

Insisto, sostener que la raza es el resultado de una producción, de una construcción o hasta que tiene un carácter ficticio no equivale a sugerir que sea una construcción artificial ni prescindible. Patricia Williams concluye su *The Alchemy of Race and Rights* con una frase que destaca hasta qué punto se viven las construcciones retóricas de raza: "Una complejidad de mensajes implicados en nuestro ser" (Cambridge, Harvard University Press, 1991, pág. 236). En un epílogo titulado "A Word on Categories", Williams observa: "Si bien el hecho de ser negra ha sido la más poderosa atribución social de mi vida, ésa es sólo una de las muchas narrativas rectoras o ficciones dominantes a través de las cuales me estoy reconfigurando constantemente en el mundo" (pág. 256). Aquí la atribución de ser negra constituye no sólo una de las muchas ficciones dominantes, sino también una ficción *movilizadora*, una ficción "a través de la cual" se realiza su reconfiguración reflexiva. La atribución, por ficticia que sea, no sólo es "dominante", es decir que constituye un marco constante y poderoso, sino que también es, de manera paradójica y prometedora, un *recurso*, un medio *a través del cual* se hace posible la transformación. Cito aquí estas líneas con el propósito de subrayar lo siguiente: decir que la raza es una construcción o una atribución, en modo alguno le quita al término la fuerza que tiene en la vida; por el contrario, la raza llega a ser precisamente una fuerza dominante e indispensable dentro de los discursos saturados políticamente en los cuales permanentemente se hace necesario dar al término una resignificación *contraria* a sus usos racistas.

poder se necesitan y despliegan recíprocamente para lograr su propia articulación. En realidad, quizá no sea posible imaginar ninguna de estas nociones ni sus interrelaciones sin una concepción sustancialmente revisada del poder, tanto en sus dimensiones geopolíticas como en los sucedáneos actuales de su circulación intersectante.[16] Por otro lado, cualquier análisis que destaque un vector de poder por encima de otro indudablemente se volverá vulnerable a las críticas de que no sólo ignora o subestima a los demás; se le criticará además que sus propias construcciones dependen de la exclusión de las otras para tener validez. En el otro extremo, todo análisis que pretenda abarcar todos los vectores del poder corre el riesgo de pecar de cierto imperialismo epistemológico que consiste en suponer que cualquier escritor dado puede representar y explicar las complejidades del poder contemporáneo. Ningún autor ni ningún texto pueden ofrecer semejante reflejo del mundo y aquellos que pretenden ofrecer semejantes panoramas ya se hacen sospechosos por el mero hecho de tener tal pretensión. Sin embargo, el fracaso de la función mimética tiene sus propios usos políticos, porque la producción de textos sólo puede ser una manera de reconfigurar lo que habrá de considerarse el mundo. Porque los textos no reflejan la totalidad de sus autores ni de sus mundos, entran en un campo de lectura como provocaciones parciales que no solamente requieren la existencia de un conjunto de textos previos para obtener legibilidad, sino que –en el mejor de los casos– inician una serie de apropiaciones y críticas que ponen en tela de juicio sus premisas fundamentales.

Esta demanda de meditar sobre el poder contemporáneo en toda su complejidad y en todas sus interarticulaciones continúa

16. Véanse de Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value" y "Subaltern Studies: Desconstructing Historiography", en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1987; y "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Goldberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988; Tejaswini Niranjana, *History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press, 1992; Chandra Talpade Mohanty, "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" y "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 1-180; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

siendo, a pesar de su imposibilidad, indiscutiblemente importante. Sin embargo, sería un error imponer los mismos criterios a todos los productos culturales, pues quizá sea precisamente la parcialidad de un texto lo que condicione el carácter radical de sus percepciones. Al tomar como punto de partida la matriz heterosexual o la hegemonía heterosexual se corre el riesgo de caer en cierta estrechez de miras, pero se lo corre para poder finalmente presentar su aparente prioridad y autonomía como una forma de poder. Esto ocurrirá dentro del texto, pero tal vez con más eficacia en sus diversas apropiaciones. En realidad, me parece que uno escribe dentro de un campo de escritura que es invariablemente y prometedoramente más amplio y menos dominable que aquél sobre el cual uno mantiene una autoridad provisoria y que las reapropiaciones inesperadas de una determinada obra en sectores a los que nunca estuvo dirigida intencionalmente son algunas de las más provechosas. La problemática política de operar dentro de las complejidades del poder se plantea hacia el final de "Identificación fantasmática y la asunción del sexo" y es un tema que continúo indagando en la interpretación del filme *París en llamas* que ofrezco en el capítulo cuatro, "El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión" y nuevamente en el capítulo seis, "Hacerse pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen".

En la segunda parte del texto, abordo primeramente una selección de la ficción de Willa Cather, donde considero cómo lo simbólico paternal permite reterritorializaciones subversivas tanto del género como de la sexualidad. En contra de la perspectiva según la cual la sexualidad podría estar por completo desconectada del género, sugiero que la ficción de Cather representa cierta infracción del género para poder expresar un deseo indecible. Las breves lecturas de la ficción de Cather, en particular "Tommy the Unsentimental", "Paul's Case" y fragmentos de *Mi Ántonia*, retoman la cuestión de la posibilidad de dar nueva significación a la ley paternal cuando ésta desestabiliza la operación de los nombres y las partes del cuerpo como sitios de identificación y deseo contrariados. En Cather, el nombre produce una desestabilización de las nociones convencionales de género e integridad corporal que simultáneamente desvían y exponen la homosexualidad. Este tipo de astucia textual puede interpretarse como un ejemplo más de lo que Eve Kosofsky Sedgwick analizó hábilmente como "la epistemología del *closet**".[17] Sin embargo, en Cather, la articulación del género se vincula con la narración y la posibilidad de dar forma narrativa al deseo lesbiano, de modo tal que su ficción cuestiona implícitamente el modo específico en que Sedgwick sugiere, a diferencia de la propia Cather, una desconexión entre la sexualidad y el género.[18]

La lectura de *Passing* de Nella Larsen considera hasta qué punto una redescripción de lo simbólico como vector de los imperativos de género y de raza pone en tela de juicio la afirmación de que la diferencia sexual es, en cierto sentido, anterior a las diferencias raciales. En el texto de Larsen, la palabra "*queer*" ("raro", "anómalo", "extraño") destaca las angustias tanto sexuales como raciales y obliga a hacer una lectura que procura indagar en qué medida la regulación sexual opera a través de la regulación de las fronteras raciales y en qué medida las distinciones raciales operan como un escudo contra ciertas transgresiones sexuales socialmente peligrosas. La novela de Larsen ofrece un enfoque para reteorizar lo simbólico como un conjunto de normas sexuales racialmente articuladas y para considerar tanto la historicidad de tales normas como sus puntos de conflicto y convergencia y los límites impuestos a su rearticulación.

Si la performatividad se construye como ese poder que tiene el discurso para producir efectos a través de la reiteración, ¿cómo hemos de entender los límites de tal producción, las condiciones restrictivas en las que se da tal producción? Estos límites sociales y políticos, ¿se aplican a la posibilidad de dar nueva significación al género y a la raza o son los límites mismos los que están, estrictamente hablando, fuera de lo social? ¿Debemos entender este "exterior" como aquello que se resiste permanentemente a la elaboración discursiva o estamos ante una frontera variable que se fija y se vuelve a fijar mediante inversiones políticas?

* *Closet* (ropero) es el término con el que se alude a la práctica del ocultamiento de las minorías sexuales [N. de la T.]

17. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990 [ed. cast.: *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.].

18. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *South Atlantic Quarterly*, vol. 88, n° 1, invierno de 1989, págs. 53-72.

La teoría innovadora del discurso político ofrecida por Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la idelogía* retoma la cuestión de la diferencia sexual planteada por Lacan en relación con el carácter performativo de los significantes políticos. La lectura de su obra y el ensayo siguiente sobre la resignificación del término *queer* son indagaciones sobre los usos y los límites de aplicar una perspectiva psicoanalítica a una teoría de la performatividad política y la competencia democrática. Žižek desarrolla una teoría de los significantes políticos como performativos que, al convertirse en sitios de carga fantasmática, afectan el poder de movilizar políticamente a los posibles adherentes. Un aspecto central de la formulación de Žižek de performatividad política es una crítica del análisis del discurso que, según el autor, pasa por alto aquello que se resiste a la simbolización, lo que él llama alternativamente el "trauma" y "lo real". Aunque innovadora e instructiva, su teoría tiende sin embargo a apoyarse en un antagonismo sexual no problematizado que, inadvertidamente, instala una matriz heterosexual como la estructura permanente e indiscutible de la cultura en la cual las mujeres operan como una "mancha" dentro del discurso. Quienes pretenden cuestionar esta estructura están pues discutiendo con lo real, con lo que está fuera de toda discusión y argumentación, el trauma y la necesidad de edipización que condiciona y limita todo discurso.

Los esfuerzos de Žižek por vincular el carácter performativo del discurso al poder de la movilización política son, sin embargo, completamente válidos. La vinculación explícita que establece entre la teoría de la performatividad y la de la hegemonía, tal como aparece articulada en la teoría democrática radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, ofrece una profunda visión de la movilización política interpretada mediante una teoría de base psicoanalítica de la fantasía ideológica. Abordando desde un punto de vista crítico la teoría de Žižek, yo considero en qué medida podríamos reconcebir la performatividad como una apelación a la cita y una reasignación de significación y hasta qué punto podría el psicoanálisis conservar su fuerza explicativa en una teoría de la hegemonía que no reifique ni la norma heterosexual ni su consecuencia misógina.

En el capítulo final, sugiero, pues, que las prácticas conflictivas de la *queerness* podrían entenderse, no sólo como un ejemplo de política citacional, sino como una reelaboración específica que

transforme la abyección en acción política y que podría explicar por qué la "apelación a las citas" tiene un porvenir en la política contemporánea. La afirmación pública de lo *queerness* representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección de la homosexualidad, para transformarla en desafío y legitimidad. Sostengo que éste no tiene que ser un "discurso inverso", en el que la desafiante afirmación de lo no convencional reinstale dialécticamente la versión que procura superar. Antes bien, se trata de una politización de la abyección, en un esfuerzo por reescribir la historia del término y por impulsar su apremiante resignificación. Sugiero que esta estrategia es esencial para crear el tipo de comunidad en la que no sea tan difícil sobrevivir con sida, en la que las vidas *queer* lleguen a ser legibles, valoradas, merecedoras de apoyo, en la cual la pasión, las heridas, la pena, la aspiración sean reconocidas sin que se fijen los términos de ese reconocimiento en algún otro orden conceptual de falta de vida y de rígida exclusión. Si hay una dimensión "normativa" en este libro, consiste precisamente en asignarle una resignificación radical a la esfera simbólica, en desviar la cadena "de citas" hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable.

Para poder reconsiderar lo simbólico como un ámbito capaz de efectuar este tipo de resignificación, será necesario concebir lo simbólico como una regulación de la significación que varía con el tiempo y no como una estructura casi permanente. Esta reconcepción de lo simbólico desde el punto de vista de la dinámica temporal del discurso regulador tomará muy seriamente el desafío lacaniano a las versiones anglonorteamericanas del género, para considerar la categoría del "sexo" como una norma lingüística, pero reformulará esa normatividad en términos foucaultianos como "ideal regulatorio". Inspirándose también en las versiones anglonorteamericanas del género, este proyecto intenta oponerse a la estasis estructural de la norma que impone la heterosexualidad propia del enfoque psicoanalítico, sin descartar por ello lo que evidentemente tienen de valioso las perspectivas psicoanalíticas. En realidad, el "sexo" es un ideal regulatorio, una materialización forzosa y diferenciada de los cuerpos que producirá lo que resta, lo exterior, lo que podría llamarse su "inconsciente". Esta insistencia

en que todo movimiento formativo necesita instituir sus exclusiones da particular importancia a las figuras psicoanalíticas de la represión y la forclusión.

En este sentido, me opongo al enfoque propuesto por Foucault de la hipótesis represiva como una mera instancia del poder jurídico y sostengo que ese enfoque no aborda las formas en que opera la "represión" como una modalidad del poder productivo. Debe de haber un modo de someter el psicoanálisis a una redescripción foucaultiana, aun cuando el propio Foucault negara tal posibilidad.[19] Este texto acepta como punto de partida la noción

19. Foucault sostiene que el psicoanálisis mantiene una ley represora que es jurídica en su forma, es decir, negativa, reguladora y restrictiva. Y se pregunta si cuando decimos que el deseo está "reprimido" por la ley, en realidad éste no es en sí mismo el efecto, el producto, el resultado inducido de esa ley. La caracterización ligeramente velada de la "ley del deseo" de Lacan que hace Foucault no explica los efectos generadores de esa ley dentro de la teoría del psicoanálisis. En la siguiente caracterización del psicoanálisis, Foucault sostiene que puede hallarse el mismo modelo de poder en las posiciones psicoanalíticas que le atribuyen una condición prediscursiva a la sexualidad reprimida y aquellas que entienden el deseo mismo como el *efecto* de la prohibición: "Lo que distingue al análisis hecho atendiendo a la represión de los instintos de aquel basado en la ley del deseo es claramente la manera en que cada uno de ellos concibe el poder. Ambos análisis parten de una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le atribuya respecto del deseo, conduce a dos resultados opuestos: o bien a la promesa de una "liberación", si se considera que el poder tiene sólo una influencia exterior en el deseo o, en el caso que se lo considere constitutivo del deseo mismo, a la siguiente afirmación: uno está siempre-ya atrapado (*Historia de la sexualidad*, vol. 1, págs. 82-83).

Foucault caracteriza luego la ley lacaniana como performativa jurídica: "Habla y esa es la norma" (pág. 83), esta ley es "monótona y está aparentemente condenada a repetirse". Aquí Foucault supone que esta repetición es una repetición de aquello que es idéntico a sí mismo. De modo que Foucault entiende que las acciones performativas y repetitivas de la ley lacaniana producen sujetos uniformes y homogéneos; los sujetos normalizados de la represión.

Pero en Lacan la repetición no es subjetivadora en el sentido en que lo sugiere Foucault. En realidad, la repetición no sólo es la marca que de algún modo *no logró* hacer la sujeción, sino que es en sí misma un ejemplo más de ese fracaso. Lo que se repite en el sujeto es aquello que fue radicalmente excluido de la formación del sujeto, aquello que amenaza la frontera y la coherencia del sujeto mismo.

De este modo, Lacan continúa el análisis de la compulsión a la repetición iniciado por Freud en *Más allá del principio de placer*. En ese texto, Freud sostiene que ciertas formas de la compulsión a la repetición no pueden interpretarse como tendencias al servicio de una fantasía de dominar el material traumático, sino que están, antes bien, al servicio de una pulsión de muerte, que procura desarmar o descatectizar el yo mismo. En Lacan, la repetición es precisamente aquello que socava

de Foucault de que el poder regulador produce a los sujetos que controla, de que el poder no sólo se impone externamente, sino que funciona como el medio regulador y normativo que permite la formación de los sujetos. El retorno al psicoanálisis está, pues, guiado por la cuestión relativa al modo en que ciertas normas reguladoras forman un sujeto "sexuado" en términos que hacen indistinguible la formación psíquica de la formación corporal. Mientras algunas perspectivas psicoanalíticas sitúan la constitución del "sexo" en un momento del desarrollo o lo definen como un efecto de una estructura simbólica casi permanente, yo considero que este efecto constituyente del poder regulador es reiterado y reiterable. A esta comprensión del poder como producción obligada y reiterativa es esencial agregar la idea de que el poder también funciona mediante la forclusión de efectos, la producción de un "exterior", un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles.

¿En qué medida es el "sexo" una producción obligada, un efecto forzado que fija los límites de lo que alcanza la categoría de cuerpo, regulando los términos por los que se confirma o no la validez de los cuerpos? En este libro, mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera propiamente dicha del "sexo" –entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad– podría producirse como un retorno perturbador, no sólo como una oposición *imaginaria* que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros.

---

la fantasía de dominio asociada al yo mismo, una "resistencia del sujeto". Lacan describe este esfuerzo por recuperar el lugar fantaseado previo a la formación del yo como el objeto de la repetición, pues la repetición es la desconstitución del yo: "La repetición se presenta primero como una forma que no está muy clara; es decir que no es evidente por sí misma, como una reproducción o un hacer presente, *en acto*". En lo que sigue queda claro que todo acto es en cierto sentido una repetición de lo *irrecuperable*: "Un acto, un verdadero acto, siempre tiene un elemento de estructura por el hecho de concernir a algo real que no está captado con toda evidencia en él" (citado en Jacques Lacan, *The Four fundamental Concepts of Psichoanalysis* (ed. Jacques-Alain Miller, trad. de Ana Sheridan), Nueva York, Norton, 1978, pág. 49 [ed. cast.: *El Seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Pidós, 1986].

PRIMERA PARTE

1. Los cuerpos que importan

Si lo entiendo bien, la desconstrucción no es exponer el error y ciertamente no es exponer el error de otro. En la desconstrucción, la crítica más seria es la crítica de algo extremadamente útil, algo sin lo cual no podríamos hacer nada.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, "In a Word", entrevista con Ellen Rooney

[...] la necesidad de "reabrir" las figuras del discurso filosófico [...] Una manera es interrogarse sobre las condiciones que permiten la sistematicidad: ¿qué parte oculta la coherencia de la enunciación discursiva de las condiciones en las que se produce, independientemente de lo que se diga de tales condiciones en el discurso? Por ejemplo, la "materia" de la cual se nutre el sujeto hablante para poder producirse, para poder reproducirse; la escenografía *que hace posible la representación, la representación como se la define en filosofía, esto es, la arquitectura de su teatro, su encuadre en el espacio y en el tiempo, su organización geométrica, sus elementos accesorios, sus actores, las posiciones respectivas de éstos, sus diálogos, en realidad, sus relaciones trágicas, sin pasar por alto el* espejo, *las más de las veces oculto, que permite al logos, al sujeto, duplicarse, reflejarse. Todos estos son elementos que intervienen en el escenario; aseguran su coherencia en tanto no se los interprete. Por lo tanto, tienen que volver a ser representados, en cada figura del discurso, desligados del valor de "presencia". En la obra de cada filósofo, empezando por aquellos cuyos nombres definen alguna era en la historia de la filosofía, debemos identificar cómo se quiebra la contigüidad* material (il faut repèrer comment s'opère la coupure d'avec la contiguïté materielle), *cómo se mantiene unido el sistema, como funciona la economía especular.*

LUCE IRIGARAY, "The Power of Discourse"

En algunos sectores de la teoría feminista de los últimos años, ha habido algunas incitaciones a recuperar el cuerpo de lo que con frecuencia suele caracterizarse como el idealismo lingüístico del

postestructuralismo. En otro sector, el filósofo Gianni Vattimo ha sostenido que el postestructuralismo, entendido como juego textual, marca la disolución de la materia como categoría contemporánea. Y alega que esa materia perdida es lo que debe reformularse hoy para que el postestructualismo dé paso a un proyecto de mayor valor ético y político.[1] Los términos de estos debates son difíciles e inestables, porque en ninguno de los dos casos resulta fácil saber quién o qué se designa con el término "postestructuralismo" y quizá sea aún menos fácil saber qué hay que recuperar bajo el signo de "el cuerpo". Sin embargo, para algunas feministas y algunos teóricos críticos estos dos significantes parecían fundamentalmente antagónicos. Uno suele oír advertencias como la siguiente: Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo? Si todo es un texto, ¿qué decir de la violencia y el daño corporal? En el postestructuralismo o para el estructuralismo, ¿hay *alguna materia que importa*?

Creo que muchos han pensado que para que el feminismo pueda operar como práctica crítica, debe basarse en la especificidad sexuada del cuerpo de la mujer. Aun cuando la categoría de sexo siempre se reinscriba como género, ese sexo debe aún suponerse como el punto irreductible de partida para las diversas construcciones culturales de las que habrá de hacerse cargo. Y este supuesto del carácter material irreductible del sexo pareció fundamentar y autorizar las epistemologías y la ética feministas, así como los análisis generizados de diversa índole. En un esfuerzo por desplazar los términos de este debate, quiero preguntarme cómo y por qué la "materialidad" ha llegado a ser un signo de irreductibilidad, es decir, cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser una construcción? ¿Cuál es la jerarquía de esta exclusión? ¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción. ¿Es ésta tal vez una exclusión capacitadora y constitutiva, sin la cual no puede operar la construcción? ¿Qué ocupa este sitio de materialidad no construida? Y ¿qué tipos de construcciones quedan excluidas en virtud

1. Gianni Vattimo, "Au-delà de la matière et du text", en *Matière et Philosophie*, París, Centre Georges Pompidou, 1989, pág. 5.

de la representación de este sitio como un lugar exterior o que está debajo de la construcción misma?

En lo que sigue, lo que pretendo presentar es menos una teoría de la construcción cultural que una consideración de la escenografía y la topografía de la construcción. Esta escenografía está orquestada mediante una matriz del poder y cómo una matriz del poder que permanece desarticulada si suponemos que el hecho de estar construido y la materialidad son dos nociones necesariamente opuestas.

En el lugar de la materialidad, uno podría indagar otras premisas fundacionales que operan como "irreductibles" políticos. En vez de enumerar las dificultades teoréticas que emergen al suponer que la noción del sujeto es una premisa fundacional o al tratar de mantener una distinción estable entre sexo y género, quisiera tratar de determinar si es necesario recurrir a la materia y a la materialidad del sexo para poder establecer esa especificidad irreductible que según algunos fundamenta la práctica feminista. Y aquí la cuestión no estriba en establecer si debería hacerse o no referencia a la materia, del mismo modo en que nunca la cuestión fue establecer si debe hablarse o no de las mujeres. Se hablará y, por razones feministas, debe hablarse; la categoría de mujeres no se vuelve inútil mediante la desconstrucción, sino que se convierte en una categoría cuyos usos ya no se reifican como "referentes" y que presenta la oportunidad de que se la abra o, más precisamente, de llegar a significar de maneras que ninguno de nosotros puede predecir de antemano. Seguramente debe ser posible no sólo usar el término, emplearlo tácticamente aun cuando uno sea, por así decirlo, usado y posicionado por él, sino también someterlo a una crítica que cuestione las operaciones excluyentes y las relaciones de poder diferenciales que construyen y delimitan las invocaciones feministas del término "mujeres". Es decir, parafraseando la cita de Spivak que aparece al comienzo del capítulo, la crítica de algo útil, la crítica de algo sin lo cual no podemos hacer nada. En realidad, yo diría que es una crítica sin la cual el feminismo pierde su potencial democratizador al negarse a abordar –evaluar y llegar a transformarse en virtud de– las exclusiones que lo ponen en juego.

Algo semejante ocurre con el concepto de materialidad que bien puede ser algo "sin lo cual no podemos hacer nada". ¿Qué significa recurrir a la materialidad, puesto que desde el comienzo queda

claro que la materia tiene una historia (en realidad, más de una) y que la historia de la materia está determinada en parte por la negociación de la diferencia sexual? Podemos tratar de retornar a la materia entendida como algo anterior al discurso para basar nuestras afirmaciones sobre la diferencia sexual, pero esto sólo nos llevaría a descubrir que la materia está completamente sedimentada con los discursos sobre el sexo y la sexualidad que prefiguran y restringen los usos que pueden dársele al término. Además, podemos tratar de recurrir a la materia para poder fundamentar o verificar una serie de ataques y violaciones, pero esto sólo nos llevaría descubrir que *la materia misma está fundada en una serie de violaciones*, violaciones inadvertidamente repetidas en la invocación contemporánea.

En realidad, si puede mostrarse que en su historia constitutiva esta materialidad "irreductible" se construye a través de una problemática matriz generizada, la práctica discursiva mediante la cual se le atribuye el carácter irreductible a la materia simultáneamente ontologiza y fija en su lugar esa matriz generizada. Y si se juzga que el efecto constituido de esa matriz es el terreno indiscutible de la vida corporal, parecería que queda excluida de la indagación crítica toda posibilidad de hacer una genealogía de esa matriz. Contra la afirmación de que el postestructuralismo reduce toda materialidad a materia lingüística, es necesario elaborar un argumento que muestre que desconstruir la materia no implica negar o desechar la utilidad del término. Y contra aquellos que pretenden afirmar que la materialidad irreductible del cuerpo es una condición previa y necesaria para la práctica feminista, sugiero que esa materialidad tan valorada bien puede estar constituida a través de una exclusión y una degradación de lo femenino que, para el feminismo, es profundamente problemática.

Aquí, por supuesto, hay que declarar categóricamente que el hecho de *suponer* la materialidad, por un lado, y *negarla*, por el otro, no agota las opciones de la teoría. Mi propósito consiste precisamente en no hacer ninguna de estas dos cosas. Poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en –y en virtud de– esa locación metafísica y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes. Problematizar la materia de los cuerpos puede implicar una pérdida inicial de certeza epistemológica, pero una pérdida de certeza no es lo mismo que el nihilismo político. Por el contrario, esa pérdida bien puede indicar un cambio significativo y prometedor en el pensamiento político. Esta deslocalización de la materia puede entenderse como una manera de abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo.

El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre *postulado* o *significado* como *previo*. Esta significación produce, como un *efecto* de su propio procedimiento, el cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que *precede* a su propia acción. Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, el carácter mimético y representacional atribuido al lenguaje –atribución que sostiene que los signos siguen a los cuerpos como sus reflejos necesarios– no es en modo alguno mimético. Por el contrario, es productivo, constitutivo y hasta podríamos decir *performativo*, por cuanto este acto significante delimita y circunscribe el cuerpo del que luego afirma que es anterior a toda significación.[2]

Esto no equivale a decir que la materialidad de los cuerpos es sencilla y únicamente un efecto lingüístico que pueda reducirse a un conjunto de significantes. Tal distinción pasa por alto la materialidad del significante mismo. Además, un enfoque de este tipo no llega a comprender que la materialidad también es aquello que está unido a la significación desde el principio; reflexionar sobre la indisolubilidad de la materialidad y la significación no es asunto sencillo. Postular mediante el lenguaje una materialidad exterior al mensaje es aún postular esa materialidad y la materialidad así postulada conservará esa postulación como su condición constitutiva. Derrida negocia la cuestión de la alteridad radical de la materia con la siguiente observación: "Ni siquiera estoy

2. Sobre un análisis más amplio de cómo emplear el postestructuralismo para reflexionar sobre los daños materiales sufridos por los cuerpos de las mujeres, véase la última sección de mi "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 17-19; véase también en el mismo volumen, de Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words; A Theory ant Politics of Rape Prevention", págs. 385-403.

seguro de que pueda haber un 'concepto' de un exterior absoluto."[3] Contar con el concepto de materia es perder la exterioridad que supuestamente afirma el concepto. ¿Puede el lenguaje referirse simplemente a la materialidad? ¿O el lenguaje es también la condición misma para que pueda decirse que la materialidad aparece?

Si la materia deja de ser tal una vez que llega a ser un concepto y si un concepto de exterioridad de la materia respecto del lenguaje es siempre algo menos que absoluto, ¿cuál es la condición de este "exterior"? El discurso filosófico, ¿produce el exterior para lograr la apariencia de su propia sistematicidad exhaustiva y coherente? ¿Qué se deja fuera de la esfera filosófica para poder sostener y asegurar las fronteras de la filosofía? ¿Y cómo podría retornar lo repudiado?

CUESTIONES DE FEMINEIDAD

La clásica asociación de femineidad y materialidad puede hallarse en una serie de etimologías que vinculan la materia con la *mater* y la *matriz* (o el útero) y, por lo tanto, con una problemática de la reproducción. La configuración clásica de la materia como un sitio de *generación* u *originación* se vuelve particularmente significativa cuando explicar qué es y qué significa un objeto exige recurrir a su principio originador. Cuando no se la asocia explícitamente con la reproducción, la materia se generaliza como un principio de originación y causalidad. En griego, *hyle* es la madera o el leño a partir del cual se realizan diversas construcciones culturales, pero también es un principio de origen, desarrollo y teleología, a la vez causal y explicativo. Este vínculo entre la materia, el origen y la significación sugiere la indisolubilidad de las nociones

3. Jacques Derrida, *Positions* (ed. Alan Bass), Chicago, University of Chicago Press, 1978, pág. 64 [ed. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977]. En la página siguiente, Derrida escribe: "No diré si el concepto de materia es metafísico o no metafísico. Esto depende de la obra a la cual se entrega y usted sabe que he insistido incesantemente, en lo que concierne a la exterioridad no ideal de la escritura, la gramática, el indicio, el texto, etcétera, en la necesidad de no separarlos nunca de la *obra* un valor que debe concebirse independientemente de sus afiliaciones hegelianas" (pág. 65).

griegas clásicas de materialidad y significación. Lo que importa de un objeto es su materia.[4]

Ni en latín ni en griego, la materia (*materia* y *hyle*) es una positividad o un referente simple o en bruto; tampoco es una superficie o una pizarra en blanco que espera una significación externa, siempre es algo, en cierto sentido, temporalizado. Esto también es así en el caso de Marx, cuando entiende que la "materia" es un principio de *transformación* que supone e induce un futuro.[5] La matriz es un principio originador y formativo que inaugura y sustenta el desarrollo de algún organismo y objeto. De ahí que, para Aristóteles, "la materia es potencialidad [*dýnamis*], la realización de la forma."[6]

4. Puede hallarse un análisis convincente del modo en que la distinción forma/materia llega a convertirse en un elemento esencial para la articulación de una política masculinista, en la discusión de Wendy Brown sobre Maquiavelo en *Manhood and Politics*, Totowa, Nueva Jersey, Rowman & Littlefield, 1988, págs. 87-91.

5. Véase la primera tesis de Marx sobre Feuerbach, en la cual propone un materialismo que pueda afirmar la actividad práctica que estructura y es inherente al objeto como parte de la objetividad y materialidad de ese objeto: "El principal defecto de todo materialismo anterior (incluyendo el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad, la sensualidad se conciben sólo en la forma del *objeto o la percepción (Anschauung)*, pero no como una *actividad, una práctica (Praxis) humana sensorial*, no subjetivamente" (Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trad. de Lloyd D. Easton y Kurt H. Guddat, Nueva York, Doubleday, 1967, pág. 400 [ed. cast.: *Manuscritos de 1844*, Buenos Aires, Cartago, 1984]. Si el materialismo explicara la praxis como aquello que constituye la materia misma de los objetos y entendiera la praxis como una actividad socialmente transformadora, luego, tal actividad se entendería como constitutiva de la materialidad misma. La actividad propia de la *praxis*, sin embargo, requiere que un objeto pase de un estado anterior a un estado ulterior, transformación que habitualmente se considera como un paso del estado natural a un estado social, pero también como la transformación de un estado social alienado a otro no alienado. En ambos casos, de acuerdo con este nuevo materialismo que propone Marx, el objeto no sólo experimenta una transformación, sino que *es* la actividad transformadora misma y, además, su materialidad se establece mediante este movimiento temporal de un estado anterior a uno ulterior. En otras palabras, el objeto *se materializa* por cuanto es un sitio de *transformación temporal*. Por lo tanto, la materialidad de los objetos no es en ningún sentido algo estático, espacial o dado, sino que se constituye en y como una actividad transformadora. Sobre una elaboración más completa de la temporalidad de la materia, véanse también Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, trad. de Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1986 [ed. cast.: *El principio de esperanza*, Madrid, Alianza, 1975], y Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, págs. 8-23.

6. Aristóteles, "De Anima", *The Basic Works of Aristotle*, trad. de Richard McKeon, Nueva York, Random House, 1941, libro 2, cap. 1, 412ª a10, pág. 555. Las siguientes

En cuanto a la reproducción, se dice que la mujer aporta la materia y el hombre la forma.[7] La *hyle* griega es la madera que ya fue cortada del árbol, instrumentalizada e instrumentalizable, un artefacto, en el sentido de estar disponible para su uso. La materia latina denota la sustancia a partir de la cual se hacen las cosas, no sólo la madera para construir casas y barcos, sino todo aquello que sirve para nutrir a los niños: los nutrientes que hacen las veces de extensiones del cuerpo de la madre. En la medida en que la materia se presenta en estos casos como poseedora de cierta capacidad para originar y componer aquello a lo cual le suministra también el principio de inteligibilidad, la materia se define, pues, claramente en virtud de cierto poder de creación y racionalidad despojada en su mayor parte de las acepciones empíricas más modernas del término. Hablar de los *cuerpos que importan* [en inglés *bodies that matter*] en estos contextos clásicos no es un ocioso juego de palabras, porque ser material significa materializar, si se entiende que el principio de esa materialización es precisamente lo que "importa" [*matters*] de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que "importar" [*to matter*] significa a la vez "materializar" y "significar".

Evidentemente, ninguna feminista alentaría un mero retorno a la teleologías naturales de Aristóteles para poder reconcebir la materialidad de los cuerpos. Sin embargo, quiero considerar la distinción que hace Aristóteles entre cuerpo y alma, para hacer luego una breve comparación entre Aristóteles y Foucault con el propósito de sugerir una posible reutilización contemporánea de la terminología aristotélica. Al final de esta comparación, ofreceré una crítica moderada de Foucault que luego nos conducirá a una discusión más larga sobre la desconstrucción de la materialidad del *Timeo* de Platón propuesta por Irigaray. Espero que en el contexto de este segundo análisis quede claro hasta qué punto hay una matriz generizada que opera en la constitución de la materialidad (aunque también esté obviamente presente en Aristóteles) y por qué las feministas deben interesarse, no en tomar la materialidad como un concepto irreductible, sino en hacer una genealogía crítica de su formulación.

citas de Aristóteles corresponden a esta edición y se mencionará únicamente la numeración estándar de párrafos.

7. Véase Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1990, pág. 28; G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore, Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Véanse asimismo Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985 [ed. cast.: *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1991] y Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge, 1981.

ARISTÓTELES/FOUCAULT

Para Aristóteles, el alma designa la realización de la materia, entendida ésta como algo plenamente potencial y no realizado. Por lo tanto, en *Del alma*, sostiene que el alma "es la primera categoría de realización de un cuerpo naturalmente organizado". Y continúa diciendo: "Es por ello que podemos desechar por innecesaria la cuestión de establecer si el cuerpo y el alma son una sola cosa; tiene tan poco sentido como preguntarse si la cera y la forma que le da el sello son una sola cosa o, de manera más general, si son lo mismo la materia (*hyle*) de una cosa y aquello de lo que es la materia (*hyle*)".[8] En el texto griego, no hay ninguna referencia a los "sellos", sino que la frase "la forma que le da el sello" se resume en el único vocablo *schema*. El *schema* significa la forma, el molde, la figura, la apariencia, el exterior, el gesto, la figura de un silogismo y la forma gramatical. Si la materia nunca se presenta sin su *schema*, ello significa que sólo aparece con cierta forma gramatical y que el principio que la hace reconocible, su gesto o su apariencia habitual, es indisoluble de lo que constituye su materia.

En Aristóteles no encontramos ninguna distinción reconocible por los sentidos entre materialidad e inteligibilidad; sin embargo, por otras razones, Aristóteles no nos presenta el tipo de "cuerpo" que el feminismo procura recuperar. Instalar el principio de inteligibilidad en el desarrollo mismo de un cuerpo es precisamente la estrategia de una teleología natural que explica el desarrollo de la mujer mediante el argumento lógico de la biología. Sobre esta base se ha sostenido que las mujeres deben cumplir ciertas fun-

8. Aristóteles, "De Anima", libro 2, cap. 1, 417b 7-8.

ciones sociales y no otras o, en realidad, que las mujeres deberían limitarse absolutamente al terreno reproductivo.

Podríamos trazar la historia de la noción aristotélica de *schema* atendiendo a los principios culturalmente variables de formatividad e inteligibilidad. Comprender el *schema* de los cuerpos como nexos históricamente contingentes de poder/discurso es llegar a algo semejante a lo que Foucault describe en *Vigilar y castigar* como la "materialización" del cuerpo del prisionero. Este proceso de materialización también está presente en el capítulo final del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, cuando Foucault señala la necesidad de hacer una "historia de los cuerpos" que indague "la manera en que se los invistió de lo más material y vital que hay en ellos".[9]

A veces parece que, para Foucault, el cuerpo tiene una materialidad que es ontológicamente distinta de las relaciones de poder que consideran a ese cuerpo como un sitio de investiduras. Sin embargo, en *Vigilar y castigar*, nos ofrece una configuración diferente de la relación entre materialidad e investidura. Allí el alma aparece como un instrumento de poder a través del cual se cultiva y se forma el cuerpo. En cierto sentido, obra como un esquema cargado de poder que produce y realiza el cuerpo mismo.

Podemos entender las referencias al "alma" de Foucault como una reelaboración implícita de la formulación aristotélica. En *Vigilar y castigar*, Foucault sostiene que el "alma" llega a ser un ideal normativo y normalizador, de acuerdo con el cual se forma, se modela, se cultiva y se inviste el cuerpo; es un ideal imaginario históricamente específico (*idéal speculatif*) hacia el cual se materializa efectivamente el cuerpo. Al considerar la ciencia de la reforma carcelaria, Foucault escribe: "El hombre del que se nos habla y al que se invita a liberar, es ya en sí mismo el efecto de una sujeción (*assujettissement*) mucho más profunda que él mismo. Tiene un alma que lo habita y le da existencia y que es en sí misma un factor del dominio que ejerce el poder sobre el cuerpo. El alma es

9. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, pág. 152. Original: "Non pas donc 'histoire des mentalités' que ne tiendrait compte des corps que par la manière dont on les aperçus ou dont on leur a donné sens et valeur; mais 'histoire des corps' et de la manière dont on a *investi* ce qu'il y a de plus matériel,de plus vivant en eux", *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1978, pág. 200.

el efecto y el instrumento de una anatomía política; el alma es la cárcel del cuerpo".[10]

Esta sujeción o este *assujettissement*, no es sólo una subordinación, también es una afirmación y un mantenimiento, es un modo de colocar a un sujeto en un lugar, sujetarlo. El "alma da existencia [al prisionero]" y, de manera no muy diferente de la propuesta por Aristóteles, el alma descrita por Foucault como un instrumento de poder, forma y modela el cuerpo, lo sella y al sellarlo le da el ser. Aquí correspondería escribir el término "ser" entre comillas, porque el peso ontológico nunca se supone, sino que siempre se otorga. Para Foucault, este adjudicación sólo puede darse mediante y dentro de una operación de poder. Esta operación produce los sujetos que sujeta; es decir, los sujeta en y a través de las relaciones preceptivas de poder que obran como su principio formativo. Pero el poder es aquello que forma, mantiene, sostiene y a la vez regula los cuerpos, de modo tal que, estrictamente hablando, el poder no es un sujeto que actúe sobre los cuerpos como si estos fueran sus distintos objetos. La gramática que nos obliga a hablar así aplica una metafísica de las relaciones externas, mediante la cual el poder actúa sobre los cuerpos, pero no se considera la fuerza que los forma. Ésta es una visión de poder entendido como una relación externa que el propio Foucault pone en tela de juicio.

Para Foucault, el poder opera en la *constitución* de la materialidad misma del sujeto, en el principio que simultáneamente forma y regula al "sujeto" de la sujeción. Foucault se refiere no sólo a la materialidad del cuerpo del prisionero, sino también a la materialidad del cuerpo de la prisión. La materialidad de la prisión, escribe Foucault, se extiende en la medida en que [*dans la mesure où*] es un vector y un instrumento de poder.[11] Por lo tanto, la prisión se

10. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Pantheon, 1977, pág. 30. Original: "L'homme dont on nous parle et qu'on invite à liberer es déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une «âme» l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps", Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, pág. 34 [ed. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976].

11. "Lo que estaba en juego no era si el ambiente de la prisión era demasiado severo o demasiado aséptico, demasiado primitivo o demasiado eficiente, sino su

materializa en la medida en que *esté investida de poder* o, para ser exactos en el plano gramatical, no hay ninguna prisión previa a su materialización. Su materialización se extiende al tiempo que se la inviste con las relaciones de poder y la materialidad es el efecto y el indicador de esta investidura. La prisión llega a estar sólo en el campo de las relaciones de poder, pero más específicamente sólo llega a existir en la medida en que se la cargue o se la sature con tales relaciones de poder, en la medida en que esa saturación sea formativa de su mismo ser. Aquí el cuerpo no es una materialidad independiente investida por las relaciones de poder exteriores a él, sino que es aquello para lo cual son coextensivas la materialización y la investidura.

La "materialidad" designa cierto efecto del poder o, más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos. En la medida en que el poder opere con éxito constituyendo el terreno de su objeto, un campo de inteligibilidad, como una ontología que se da por descontada, sus efectos materiales se consideran datos materiales o hechos primarios. Estas positividades materiales aparecen fuera del discurso y el poder, como sus referentes indiscutibles, sus significados trascendentales. Pero esa aparición es precisamente el momento en el cual más se disimula y resulta más insidiosamente efectivo el régimen del poder/discurso. Cuando este efecto material se juzga como un punto de partida epistemológico, un *sine qua non* de cierta argumentación política, lo que se da es un movimiento del fundacionalismo epistemológico que, al aceptar este efecto constitutivo como un dato primario, entierra y enmascara efectivamente las relaciones de poder que lo constituyen.[12]

---

materialidad misma como instrumento y vector de poder [c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir]", *Discipline and Punish*, pág. 30 (*Surveiller et punir*, pág. 35).

12. Esto no equivale a hacer de la "materialidad" el efecto de un "discurso" que es su causa; antes bien, implica desplazar la relación causal mediante una reelaboración de la noción de "efecto". El poder se establece en y a través de sus efectos, pues estos efectos son las acciones disimuladas del poder mismo. No hay ningún "poder", considerado como sustantivo, que tenga la disimulación como uno de sus atributos o uno de sus modos. Esta disimulación opera a través de la constitución y la formación de un campo epistémico y un conjunto de "conocedores"; cuando este campo y estos sujetos se dan por sentados como fundamentos prediscursivos, se logra el efecto disimulador del poder. El discurso designa el sitio en el cual se instala el poder como poder formativo de las cosas, históricamente contingente, dentro de un campo epistémico dado. La producción de los efectos materiales es la labor formativa o constitutiva del poder, una producción que no puede construirse como un movimiento unilateral de causa a efecto. La "materialidad" sólo aparece cuando se borra, se oculta, se cubre su condición de cosa constituida contingentemente a través del discurso. La materialidad es el efecto disimulado del poder.

En *Vigilar y castigar*, la idea de Foucault de que el poder es materializador, de que es la producción de efectos materiales se especifica en la materialidad del cuerpo. Si la "materialidad" es un efecto de poder, un sitio de trasferencia entre las relaciones de poder, luego, en la medida en que esta transferencia sea la sujeción/subordinación del cuerpo, el principio de este *assujettissement* es el "alma". Tomada como ideal normativo/normalizador, el "alma" funciona como el principio formativo y regulador de este cuerpo material, la instrumentalidad más inmediata de su subordinación. El alma hace que el cuerpo sea uniforme; los regímenes disciplinarios forman el cuerpo a través de una repetición sostenida de rito de crueldad que producen, a lo largo del tiempo, la estilística de los gestos del cuerpo prisionero. En la *Historia de la sexualidad. Volumen 1*, el "sexo" opera para producir un cuerpo uniforme de acuerdo con los diferentes ejes de poder, pero Foucault entiende que el "sexo", al igual que el "alma", subyugan y someten al cuerpo, produce una esclavitud, por así decirlo, como el principio mismo de la formación cultural del cuerpo. En este sentido, la materialización puede describirse como el efecto sedimentador de una reiteración regulada.

En la medida en que Foucault describe el proceso de materialización como una investidura del discurso y el poder, se concentra en la dimensión productiva y formativa del poder. Pero nosotros debemos preguntarnos qué circunscribe la esfera de lo que es materializable y si hay *modalidades* de materialización, como sugiere Aristóteles y como Althusser se apresura a citar.[13] ¿En qué medida está regida la materialización por principios de inteligibilidad que requieren e instituyen un terreno de *ininteligibilidad* radical que se resista directamente a la materialización o que permanezca radicalmente desmaterializado? El esfuerzo hecho por Foucault para elaborar recíprocamente las nociones de discurso y materia-

---

13. "[...] una ideología siempre existe en un aparato y en su práctica o sus prácticas. Esta existencia es material.

Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y en sus prácticas no tiene la misma modalidad que la existencia material de un adoquín o un rifle. Pero, a riesgo de que se me tome por un neoaristotélico (N. B.: Marx sentía gran admiración por Aristóteles), diré que 'la materia se analiza en muchos sentidos', o más precisamente, que existe en diferentes modalidades, todas arraigadas, en última instancia, en la materia 'física'." Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, pág. 166; publicado por primera vez en *La Pensée*, 1970 [ed. cast.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.] .

lidad, ¿no resulta acaso ineficaz para explicar, no sólo lo que queda *excluido* de las economías de la inteligibilidad discursiva que describe, sino aquello que *tiene que ser excluido* para que tales economías funcionen como un sistema autosustentable?

Ésta es la pregunta que formula implícitamente el análisis de Luce Irigaray de la distinción entre forma y materia propuesto por Platón. Esta argumentación quizá sea más conocida a partir de su ensayo "La *hystera* de Platón", aparecido en *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, pero está también mordazmente articulada en un ensayo menos conocido, también publicado en *Speculum*, "Una madre de cristal".

Irigaray no se propone ni conciliar la distinción forma/materia ni las distinciones entre los cuerpos y las almas o entre la materia y la significación. Antes bien, procura mostrar que esas oposiciones binarias se han llegado a formular en virtud de la exclusión de un campo de posibilidades desbaratadoras. Su tesis especulativa es la de que esas oposiciones binarias, aun en su modalidad conciliada, son parte de una economía falogocéntrica que produce lo "femenino" como su exterior constitutivo. La intervención de Irigaray en la historia de la distinción forma/materia destaca la "materia" como el sitio al que se relega lo femenino excluido de las oposiciones binarias filosóficas. Puesto que ciertas nociones fantasmáticas de lo femenino han estado tradicionalmente asociadas a la materialidad, ésos son efectos especulares que confirman un proyecto falogocéntrico de autogénesis. Y cuando aquellas figuras femeninas especulares (y espectrales) se consideran lo femenino, lo femenino queda, según sostiene Irigaray, completamente eliminado por su representación misma. La economía que pretende incluir lo femenino como el término subordinado de una oposición binaria masculino/femenino excluye lo femenino, produce lo femenino como aquello que debe ser excluido para que pueda operar esa economía. En lo que sigue consideraré primero el modo especulativo que elige Irigaray para abordar los textos filosóficos y luego enfocaré su provocativa y vigorosa lectura de la discusión del receptáculo que aparece en el *Timeo* de Platón. En la última sección de este ensayo ofreceré mi propia lectura provocativa y vigorosa del mismo pasaje.

IRIGARAY/PLATÓN

La amplitud y el carácter especulativo de las declaraciones de Irigaray siempre me han puesto un poco nerviosa y confieso de antemano que, aunque no puedo imaginar a ninguna feminista que haya leído y releído la historia de la filosofía con tanta atención crítica y detallada como ella,[14] me parece que sus términos tienden a imitar la grandiosidad de los errores filosóficos que ella misma señala. Esta imitación es, por supuesto, táctica y su reformulación de los errores filosóficos exige que aprendamos a interpretarla atendiendo a la diferencia que establece su lectura. ¿Se repite en ella el eco de la voz del padre filosófico o ella ocupa esa voz y se insinúa en la voz del padre? Si Irigaray está "en" esa voz por una u otra razón, ¿está también simultáneamente "fuera" de ella? ¿Cómo entendemos el hecho de estar "en medio" de las dos posibilidades como algo que no sea un entre espacializado que deja intacta la oposición binaria falogocéntrica?[15] ¿Cómo resuena la diferencia con el padre filosófico en la imitación que parece repetir tan fielmente la estrategia de Platón? Éste no es por cierto un lugar entre el lenguaje de "él" y el de "ella", sino únicamente un *movimiento* desbaratador que desestabiliza la pretensión topográfica.[16] Irigaray toma el lugar de Platón –no lo asume– para mostrar que es *ocupable*, para plantear la cuestión del costo y el movimiento de esa asunción.[17] ¿Dónde y cómo se establece el distanciamiento crítico de ese patrilinaje realizado en el curso de la recitación de los tér-

14. Véase *An Ethics of Sexual Difference*, trad. Carolyn Burke, Ithaca, Cornell University Press, 1993; *Éthique de la différence sexuelle*, París, Éditions de Minuit, 1984.

15. Bridget McDonald sostiene que para Irigaray "el *entre* es el sitio de diferencia donde se divide la uniformidad [...] todo *entre* es un espacio compartido donde los diferentes polos no sólo se diferencian, sino que además están sujetos a un encuentro mutuo para poder existir como polos diferenciados", "Between Envelopes", manuscrito no publicado.

16. Sobre un análisis de la noción de un "intervalo" que no es exclusivamente espacio ni tiempo, véase la lectura que hace Irigaray de la *Física* de Aristóteles en "Le Lieu, l'intervalle", *Éthique de la Différence*, págs. 41-62

17. Esto se relacionará con la ocupación del nombre paternal en la ficción de Willa Cather. Véase, en particular, la ocupación que hace el personaje femenino Tommy del lugar de su padre en "Tommy the Unsentimental" considerado en el capítulo 5 de este libro.

minos de Platón? Si bien la tarea no es una "lectura" fiel o apropiada de Platón quizás sea una especie de lectura exagerada que imita y pone en evidencia el exceso especulativo de Platón. Me disculpo, pero sin gran entusiasmo, por repetir de algún modo aquí ese exceso especulativo, porque a veces, cuando determinado daño ha permanecido durante mucho tiempo callado, es necesario hacer una réplica hiperbólica.

Cuando Irigaray emprende la relectura de la historia de la filosofía, se pregunta cómo se fijaron sus fronteras: ¿Qué debía excluirse de la filosofía para que la filosofía misma pudiera desarrollarse y cómo se logra que lo excluido constituya negativamente una empresa filosófica que se considera autosustentada y autoconstituida? Irigaray aísla pues lo femenino precisamente como esa exclusión constitutiva, con lo cual se ve obligada a buscar un modo de lectura de un texto filosófico en busca de aquello que el texto se niega a incluir. Ésta no es tarea fácil. Porque, ¿cómo puede uno leer en un texto aquello que *no* aparece en los términos propios del texto, pero que sin embargo constituye la condición ilegible de la legilibilidad misma de dicho texto? O más precisamente, ¿cómo puede uno leer un texto en busca del movimiento de esa desaparición mediante la cual se constituye lo "interior" y lo "exterior" textual?

Aunque las filósofas feministas procuraron tradicionalmente mostrar de qué manera se llega a representar el cuerpo como femenino o de qué manera se asoció a las mujeres con la materialidad (ya sea inerte –siempre ya muerta– o fecunda –siempre viva y procreativa–) mientras se asociaba a los hombres con el principio de dominio racional,[18] Irigaray opta por sostener que, en realidad, lo femenino es precisamente lo excluido de esa oposición binaria y mediante esa oposición misma. En este sentido, cuando en esta economía se representa a las mujeres se las sitúa precisamente en el sitio de su supresión. Además, sostiene Irigaray, cuando en las descripciones filosóficas se caracteriza la materia, ésta es a la vez una sustitución y un desplazamiento de lo femenino. No es posible interpretar la relación filosófica con lo femenino a través de las figuras que proporciona la filosofía, en cambio se lo puede

18. Véase Elizabeth Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, 8: 1, 1982, págs. 109-131.

hacer, dice Irigaray, considerando lo femenino como la condición indecible de figuración, como aquello que, en realidad, nunca puede ser representado en los términos de la filosofía propiamente dicha, pero cuya exclusión de ese terreno es su condición capacitadora.

No sorprende, pues, que para Irigaray lo femenino aparezca sólo como catacresis, esto es, en aquellas figuras que funcionan inapropiadamente, como una transferencia inapropiada de sentido, el empleo de un nombre adecuado para describir aquello que no corresponde exactamente a él y que retorna para perturbar y cooptar el lenguaje mismo del que fue excluido lo femenino. Esto explica en parte que Irigaray apele radicalmente a las citas, la usurpación catacrítica de lo "apropiado" con propósitos por completo inapropiados.[19] Porque Irigaray imita a la filosofía –al igual que al psicoanálisis– y, en esa imitación adopta un lenguaje que efectivamente no puede pertenecerle, sólo para cuestionar las reglas excluyentes de lo que es apropiado y lo que no lo es que gobiernan el uso de ese discurso. Esta oposición a la propiedad –en ambos sentidos– es precisamente la opción que se le abre a lo femenino cuando fue constituido como un impropiedad excluida, como lo impropio, como la falta de propiedad. En realidad, como sostiene Irigaray en *Marine Lover* [*Amante Marine*], su obra sobre Nietzsche, la "mujer no es ni tiene una esencia" y sostiene que esto es así precisamente porque la "mujer" es lo que fue excluido del discurso de la metafísica.[20] Si ella adopta un nombre apropiado, incluso el

19. Véase Elizabeth Weed, "The Question of Style", en Carolyn Burke, Naomi Schor y Margaret Whitford (comps.), *Engaging with Irigaray*, Nueva York, Columbia University Press, en prensa, y Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions*, Londres, Routledge, 1991.

20. Esta es mi traducción, aun cuando está claro que Irigaray emplea en el párrafo siguiente el término *être* (ser) y no *essence* (esencia) y me baso en el sentido de la frase siguiente donde la noción de una "esencia" continúa siendo ajena a lo femenino y al sentido de la proposición final donde la verdad de ese ser se logra mediante una lógica oposicional: "Elle ne se constitue pas pour autant en *une*. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L'essence d'une vérité lui reste étrangère. Elle n'a ni n'est un être. Et elle n'oppose pas, à la vérité masculine, une vérité feminine", Luce Irigaray, "Lèvres voilées", París, Éditions de Minuit, 1980, pág. 92; "Ella no se constituye como *una*, como una sola unidad femenina. Ella no se cierra sobre o en una verdad o una esencia. La esencia de una verdad continúa siéndole ajena. No tiene ni es un ser. Y no opone una verdad femenina a la verdad masculina", *Marine Lover*, trad. Gillian Gill, Nueva York, Columbia University Press, 1991, pág. 86.

nombre apropiado de "mujer" en singular, ésa sólo puede ser una especie de pantomima radical que procura quitarle al término sus supuestos ontológicos. Jane Gallop lo aclara brillantemente en su lectura de los dos labios como sinécdoque y a la vez como catacresis, una lectura que interpreta el lenguaje del esencialismo biológico de Irigaray como una estrategia retórica. Gallop muestra que el lenguaje de las figuras filosóficas que emplea Irigaray constituye lo femenino en el lenguaje como una impropiedad lingüística permanente.[21]

Según Irigaray, esta exclusión de lo femenino del discurso apropiado de la metafísica ocurre en y a través de la formulación de la "materia". Puesto que en el falogocentrismo hace una distinción entre la forma y la materia, ésta se articula mediante una materialidad adicional. En otras palabras, toda distinción explícita se da en un espacio de inscripción que la distinción misma no puede contener. La materia como *sitio* de inscripción no puede tematizarse explícitamente. Y este sitio o espacio de inscripción es, para Irigaray, una *materialidad* que no corresponde a la misma categoría de la "materia" cuya articulación condiciona y permite. Irigaray sostiene que, dentro de una economía falogocéntrica, esta materialidad no tematizable se convierte en el sitio, el depósito, en realidad, el receptáculo de lo femenino. En cierto importante sentido, esta segunda "materia" no articulada designa el exterior constitutivo de la economía platónica; es lo que debe ser excluido para que tal economía pueda postularse como internamente coherente.[22]

Teniendo en cuenta la interpretación que hace Naomi Schor de la "esencia" como una catacresis en sí misma, uno podría preguntarse si el discurso de la esencia no puede duplicarse fuera de las propiedades metafísicas tradicionales. En ese caso, lo femenino bien podría gozar de una esencia, pero ese gozo se daría a expensas de la metafísica. Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2:1, 1989, págs. 38-58.

21. Jane Gallop, *Thinking through the Body*, Nueva York, Columbia University Press, 1990.

22. Estrictamente hablando, la materia como *hyle* no figura en un lugar central en el corpus platónico. El término *hyle* es principalmente aristotélico. En la *Metafísica* (1036a), Aristóteles sostiene que la *hyle* sólo puede llegar a conocerse por analogía. Se define como potencia (*dýnamis*) y se la identifica como una de las cuatro causas; también se la describe como el principio de individuación. En Aristóteles aparece a veces identificada con el *hypokéimenon* (base, fundamento) (*Física*, 1, 192a); pero

Esta materia excesiva que no puede contener la distinción forma/materia opera como el suplemento en el análisis que ofrece Derrida de las oposiciones filosóficas. Al considerar en *Posiciones* la distinción forma/materia, Derrida sugiere también que la materia debe duplicarse, a la vez como un polo dentro de una oposición binaria y como aquello que excede esa dupla binaria, como una figura de la imposibilidad de sistematizarla.

Consideremos la observación que hace Derrida en respuesta al crítico que pretende sostener que la materia denota el exterior radical al lenguaje: "Se sigue de ello que si y en la medida en que, en esta economía general, la *materia* designa, como usted dijo, la alteridad radical (seré específico: en relación con las oposiciones filosóficas), luego, lo que yo escribo puede considerarse 'materialista'".[23] Tanto para Derrida como para Irigaray, aparentemente lo excluido de esta oposición binaria es también *producido* por ella como exclusión y no tiene una existencia separable o plenamente independiente como un exterior absoluto. Un exterior constitutivo o relativo está compuesto, por supuesto, por una serie de exclusiones que, sin embargo, son *interiores* a ese sistema como su propia necesidad no tematizable. Surge dentro del sistema como incoherencia, como desbarajuste, como una amenaza a su propia sistematicidad.

Irigaray insiste en afirmar que esta exclusión que moviliza el par forma/materia es la relación diferenciadora entre lo masculino y lo femenino, relación en la que lo masculino ocupa ambos términos

no se la considera una cosa. Aunque Aristóteles le critica a Platón no establecer una distinción entre *hyle* y *stéresis* (privación), identifica, sin embargo, la noción platónica del receptáculo (*hypodocheion*) con la *hyle* (*Física*, 4, 209b). Como la *hyle* aristotélica, el *hypodocheion* es indestructible, sólo puede conocerse mediante un "razonamiento bastardo" (*Timeo*, 52a-b) y es por ello que no puede dársele ninguna definición ("no hay ninguna definición de la materia, sólo del *eidos* [apariencia, aspecto exterior]" *Metafísica*, 1035b). En Platón, el *hypodocheion* adopta la significación de lugar o *chora*. Sólo cuando Aristóteles proporciona un discurso filosófico explícito sobre la materia, Plotino escribe una reconstrucción de la doctrina platónica de la materia. Ésta es precisamente la cita crítica de Platón/Plotino que hace Irigaray en "Une mère de Glace", en *Speculum of the Other Woman*, trad. Gillian Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985, págs. 168-170 [ed. cast.: *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltes, 1978].

23. Derrida, *Positions*, pág. 64.

de la oposición binaria y de lo femenino no puede decirse siquiera que sea un término inteligible. Podríamos entender lo femenino representado en la oposición binaria como lo femenino *especular* y lo femenino excluido y eliminado de ese conjunto binario como lo *excesivo* femenino. Sin embargo, tales nominaciones no son válidas porque en el último modo, lo femenino, estrictamente hablando, no puede nombrarse en absoluto y, en realidad, no es un modo.

Para Irigaray, lo "femenino" que no puede decirse que sea algo, que no participa siquiera de la ontología, queda sometido –y aquí nos falla la gramática– a la supresión como la necesidad imposible que permite cualquier ontología. Lo femenino, para usar una catacresis, se domestica y vuelve ininteligible dentro de un falogocentrismo que se pretende autoconstituyente. Rechazado, lo que queda de lo femenino sobrevive como el *espacio de inscripción* de ese falogocentrismo, la superficie especular que recibe las marcas de un acto significante masculino sólo para devolver un reflejo (falso) y garantizar la autosuficiencia falogocéntrica, sin hacer ninguna contribución por sí mismo. Como un topos de la tradición metafísica, este espacio de inscripción hace su aparición en el *Timeo* de Platón como el receptáculo (*hypodocheion*), también descrito como la *chora*. Aunque Derrida e Irigaray ofrecieron extensas lecturas de la *chora*, quiero referirme aquí a un solo pasaje que aborda el problema mismo del pasaje: esto es, ese pasaje por el cual se puede decir que una forma genera su propia representación sensible. Sabemos que para Platón, cualquier objeto material sólo llega a ser al participar en una Forma que es su condición previa necesaria. Como resultado de ello, los objetos materiales son copias de Formas y sólo existen en la medida en que ejemplifiquen Formas. Y sin embargo, ¿dónde tiene lugar esa ejemplificación? ¿Hay un lugar, un sitio, en el que se produce esta reproducción, un medio a través del cual se produce la transformación de forma a objeto sensible?

En la cosmogonía ofrecida en el *Timeo*, Platón se refiere a tres naturalezas que hay que tener en cuenta: la primera, que es el proceso de generación; la segunda, que es aquella en la que tiene lugar la generación y la tercera, aquella de la cual la cosa generada es una semejanza naturalmente producida. Luego, en lo que parece ser un aparte, podemos "comparar el principio receptor con una madre y la fuente o manantial con un padre y la naturaleza intermedia con un niño" (50d).[24] Antes de este pasaje, Platón se refiere a este principio receptor como a una "nodriza" (40b) y luego como a "la naturaleza universal que recibe todos los cuerpos" (en inglés, según la traducción de Hamilton y Cairns). Pero esta última frase puede traducirse mejor como "la naturaleza dinámica (*physis*) que recibe (*déchesthai*) todos los cuerpos que hay (*ta panta sómata*)" (50b).[25] De esta función omnirreceptora, según Platón, "debe siempre llamarse siempre igual, por cuanto ella siempre recibe todo, nunca se aparta de su propia naturaleza (*dýnamis*) y nunca, de ningún modo y en ningún momento, asume una forma (*eilephen*) como la de cualquiera de las cosas que entran en ella [...] las formas que entran y salen de ella son semejanzas de las realidades eternas modeladas a partir de sus propios patrones (*diaschematizómenon*)" (50c).[26] Aquí su función propia es recibir, *dechesthai*, tomar, aceptar, acoger, incluir y hasta abarcar. Lo que entra en este *hypodocheion* es un conjunto de formas o, mejor aún, configuraciones (*morphé*), sin embargo, este principio receptor, esta *physis* no tiene una configuración o forma apropiada y no es un cuerpo. Como la *hyle* de Aristóteles, la *physis* no puede definirse.[27] En efecto, el principio receptor incluye potencialmente a todos los cuerpos y también se aplica universalmente, pero su aplicabilidad universal no siempre debe asemejarse por completo a aquellas realidades eternas (*eidos*) que en el *Timeo* prefiguran las formas universales y que entran en el receptáculo. Aquí hay una prohibición sobre la semejanza (*mímeta*), por cuanto, respecto de esta naturaleza no puede decirse

24. Todas las citas corresponderán a la numeración estándar de párrafos y a *Plato: The Collected Dialogues* (comp. Edith Hamilton y Huntington Cairns), Bollingen Series 71, Princeton, Princeton University Press, 1961.

25. En el *Teeteto*, "*dechómenon*" se define como un "bulto de cera", de modo que la elección que hace Aristóteles de la imagen de la "cera" en *Del alma* para describir la materia podría interpretarse como una reelaboración explícita del *dechómenon* platónico.

26. Aquí *diaschematizómenon* reúne los sentidos de "ser modelado según un patrón" y "formación", lo cual sugiere hasta qué punto son formativos los esquemas. El lenguaje de Platón prefigura la formulación de Aristóteles en este sentido específico.

27. Sobre una reflexión de cómo *physis* o *phusis* significaban genitales, véase el análisis de John J. Winkler, "Phusus and Natura Meaning 'Genitals'", en *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge, 1990, págs. 217-220 [ed. cast.: *Coacciones del deseo: antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Manantial, s/d].

que sea semejante a las Formas eternas ni a las copias materiales, sensibles o imaginarias de tales Formas. Pero, en particular, esta *physis* sólo puede ser penetrada, pero nunca puede penetrar. Aquí, el término *eisienai* denota un ir hacia algo o hacia adentro, un acercamiento o penetración; y también denota ir a un lugar, de modo tal que la *chora*, como un recinto, no puede ser aquello que entra en otro recinto; metafóricamente y tal vez coincidentemente, esta forma prohibida de entrada significa "ser llevado ante el tribunal", esto es, ser sometido a las normas públicas y también "ocurrírsele algo a uno" o "comenzar a pensar en algo".

Aquí también se estipula que la *physis* "no asume una forma semejante a las que entran en ella". ¿Puede este receptáculo, pues, vincularse con un cuerpo como el de la madre o el de la nodriza? De acuerdo con la estipulación del propio Platón, no podemos definir esta "naturaleza", y conocerla por analogía equivale a conocerla únicamente mediante un "pensamiento bastardo". En este sentido, el ser humano que lograra conocer esta naturaleza quedaría privado del principio paternal y sería desahuciado por éste, sería un hijo nacido fuera del matrimonio, constituiría una desviación de la línea paterna y de la relación analógica que sustenta el linaje patronímico. Por lo tanto, ofrecer una metáfora o una analogía supone una semejanza entre esa naturaleza y una forma humana. Este último punto es el que Derrida, al aceptar los dichos de Platón, juzga esencial para comprender la *chora*, pues sostiene que ésta nunca puede reducirse a ninguna de las figuras que ocasiona. Derrida afirma que, como resultado de ello, sería errado considerar la asociación de la *chora* con la femineidad como una coincidencia decisiva.[28]

28. Esta oposición misma insiste en la materialidad del lenguaje, lo que algunos llaman la materialidad del significante, y es lo que propone elaborar Derrida en "Chora", *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, París, EHESS, 1987. Sin embargo, llamar la atención sobre esa materialidad de la palabra no sería suficiente, porque lo importante es indicar aquello que no es ni material ni ideal, pero que –como el espacio de inscripción en el cual se da esta distinción– no es ni una cosa ni la otra. Este "ni esto ni aquello" es lo que permite la lógica de "esto o aquello", que tiene por polos el idealismo y el materialismo.

Derrida se refiere a este espacio de inscripción como a un tercer género, al que en la página 280 del texto citado asocia con un "espacio neutro"; neutro porque no participa de ninguno de los dos polos de la diferencia sexual, masculino y femenino. Aquí el receptáculo es precisamente lo que desestabiliza la distinción entre lo masculino y lo femenino. Consideremos el modo en que se describe este espacio de inscripción y especialmente cómo opera el acto de inscripción en él: "En un tercer género y en un espacio neutro de un lugar sin lugar, un lugar donde todo deja su marca, pero que en sí mismo no está marcado." Luego, en la página 281, se dice que Sócrates se asemeja a la *Chora*, por cuanto es alguien o algo. "En todo caso, toma su lugar que no es un lugar entre los demás, sino tal vez el *lugar mismo*, lo irremplazable. Un lugar irremplazable e implacable" (la traducción es mía).

La polaridad idealismo/materialismo ha sido puesta en tela de juicio. Pero esto no significa que no se le puedan hacer nuevos cuestionamientos. Interpretamos que Irigaray afirma que para Platón el espacio de inscripción es una manera de figurar y desfigurar la femineidad, una manera de acallar lo femenino y replantearlo como una superficie muda, pasiva. Recordemos que, para Platón, el receptáculo recibe todas las cosas, es aquello a través de lo cual opera cierta penetrante capacidad de generar, pero que a su vez no puede penetrar ni generar. En este sentido, el receptáculo puede interpretarse como una garantía de que no habrá ninguna mimesis desestabilizadora de lo masculino y que lo femenino permanecerá siempre afirmado como lo infinitamente penetrable. Derrida repite este movimiento en sus referencias a "el lugar sin lugar donde todo deja su huella, pero que en sí mismo no está marcado." ¿Hemos descubierto aquí la condición sin marca de toda inscripción, aquello que no puede tener una marca por sí mismo, ninguna marca propia, precisamente porque es aquello que, excluido de lo apropiado, lo hace posible? ¿O este espacio de inscripción no marcado es en realidad un espacio al que se le han borrado las marcas y está permanentemente obligado a someterse a la eliminación de sus marcas?

"Ella no es otra cosa que la suma o el proceso de lo que se inscribe en ella, "à son sujet, à même son sujet", pero no es el *sujeto* o el *soporte presente* de todas estas interpretaciones y no se reduce a estas interpretaciones. Aquello que excede cualquier interpretación, pero que no es en sí mismo ninguna interpretación. Esta descripción, sin embargo, no explica por qué existe aquí esta prohibición de interpretación. ¿No es éste quizás un terreno virgen situado dentro o fuera del territorio de la metafísica?

En cierto sentido, Irigarary coincide con este argumento: las figuras de la nodriza, la madre, el útero no pueden identificarse plenamente con el receptáculo, porque aquellas son figuras especulares que desplazan lo femenino en el momento en que pretenden representarlo. En el texto de Platón, el receptáculo no puede ser exhaustivamente tematizado ni figurado, precisamente porque es aquello que condiciona –y escapa a– toda figuración y tematización. *Este receptáculo / nodriza no es una metáfora basada en la semejanza con una forma humana, sino que es una desfiguración que emerge en las fronteras de lo humano, como su condición misma y también como la insistente amenaza de su deformación; no puede adquirir una forma, una* morphe *y, en ese sentido, no puede ser un cuerpo.*

En tanto Derrida sostiene que el receptáculo no puede identificarse con la figura de lo femenino, Irigaray parece estar de acuerdo, pero avanza un paso más en el análisis y argumenta que lo femenino excede su figuración, al igual que el receptáculo, y que esta imposibilidad de ser tematizado constituye lo femenino como el fundamento imposible pero necesario de lo que sí puede ser tematizado y representado. Significativamente, Julia Kristeva acepta esta superposición de la *chora* y la figura materna o de nodriza, al sostener, en *Revolution in Poetic Language*, que Platón no conduce "a este proceso [del] espacio rítmico".[29] A diferencia de Irigaray, que rechaza esta coincidencia entre la *chora* y la figura femenino/maternal, Kristeva afirma esta asociación y afirma además su noción de que la semiótica es aquello que "precede" (pág. 26) la ley simbólica: "El cuerpo de la madre es pues lo que vehiculiza la ley simbólica que organiza las relaciones sociales y llega a ser el principio ordenador de la *chora* semiótica" (pág. 27).

Mientras Kristeva insiste en afirmar esta identificación de la *chora* con el cuerpo maternal, Irigaray se pregunta cómo el discurso que realiza esa combinación invariablemente produce un "exterior", donde persiste lo femenino que *no* abarca la figura de la *chora*. Aquí debemos preguntarnos lo siguiente: ¿Cómo se logra dentro del lenguaje esta asignación de un "exterior" femenino? En el interior de todo discurso, y por lo tanto, también en el de Irigaray, ¿no hay acaso una serie de exclusiones constitutivas inevitablemente producidas por el hecho de circunscribir lo femenino como aquello que monopoliza la esfera de exclusión?

En este sentido, el receptáculo no es meramente una figura *que representa* lo excluido, sino que además se toma como una figura, hace las veces de lo excluido y, por consiguiente, realiza o

Aunque aquí Derrida se proponga afirmar que el receptáculo no puede ser materia, en *Posiciones* confirma que la materia puede utilizarse "dos veces" y que, en este efecto redoblado, puede ser precisamente aquello que *excede* la distinción forma/materia. Pero aquí, donde se vinculan los término materia y *mater*, donde se habla de una materialidad cargada de femineidad y por lo tanto sujeta a un proceso de anulación, el receptáculo no puede ser materia, porque esto implicaría reinstalarlo en la oposición binaria de la que se lo excluye.

29. Véase Julia Kristeva, "The Semiotic chora Ordering the Drives", en *Revolution in Poetic Language*, Nueva York, Columbia University Press, 1984; versión abreviada y traducida de *La révolution du langage poétique*, París, Éditions du Seuil, 1974.

produce un nuevo conjunto de exclusiones de todo lo que no puede representarse bajo el signo de lo femenino, todo aquello de lo femenino que se resiste a la figura del receptáculo-nodriza. En otras palabras, tomado como una figura, el receptáculo-nodriza petrifica lo femenino como aquello que es necesario para la reproducción del ser humano, pero que en sí mismo no es humano y que en modo alguno puede construirse como el principio formativo de la forma humana cuya producción se verifica, por así decirlo, a través de tal principio.[30]

El problema no es que lo femenino se conciba como representación de la materia o la universalidad; antes bien, estriba en que lo femenino se sitúa fuera de las oposiciones binarias forma/materia y universal/particular. No será ni lo uno ni lo otro, sino que constituirá la condición permanente e inmutable de ambos: aquello que puede construirse como una materialidad no tematizable.[31] Será penetrada y entregará una ejemplo más de lo que la penetra, pero nunca se asemejará ni al principio de formación ni a lo que crea. Irigaray insiste en que aquí, la economía falogocéntrica se apodera del poder femenino de reproducción y lo reconcibe con su propia acción exclusiva y esencial. Cuando la *physis* se articula como *chora*, como ocurre en Platón, se suprime parte del dinamismo y la potencia incluidos en la significación de la *physis*. En lugar de una femineidad que hace una contribución a la reproducción, se nos presenta una Forma fálica que reproduce sólo

30. Sobre un análisis muy interesante de la topografía de la reproducción en Platón y sobre un buen ejemplo del pensamiento psicoanalítico y clásico, véase Page DuBois, *Sowing the Body*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

31. Irigaray presenta un argumento similar en *La Croyance même*, París, Éditions Galilée, 1983, en el transcurso de una relectura del *fort-da scene* en *Más allá del principio de placer* de Freud. En ese texto, Irigaray ofrece un brillante enfoque de la acción del dominio imaginario que demuestra el niño que lanza reiteradamente un carrete desde su cuna y lo recupera como un modo de repetir las partidas y regresos de su madre. Irigaray monta la escenografía de este juego de dominio y sitúa el sustituto de lo maternal en las cortinas, los pliegues de la ropa de cama que reciben, ocultan y devuelven el carrete. Como la *chora*, "ella" –el disimulado soporte maternal que sustenta el escenario– es la condición ausente pero necesaria para que pueda darse ese juego de presencia y ausencia. Ella estaba allí y no estaba, daba lugar, pero no tenía lugar, salvo su vientre y tal vez ni eso [...] Por lo demás, ella no estaba allí más que en esta incesante transfusión de vida entre ella y él que pasa por un hilo hueco. Ella ofrece la posibilidad de su presencia, pero no tiene lugar allí" (pág. 31).

y siempre nuevas versiones de sí misma y lo hace a través de lo femenino, pero sin su ayuda. Significativamente, esta transferencia de la función reproductiva de lo femenino a lo masculino implica la supresión topográfica de la *physis*, la simulación de la *physis* como *chora*, como lugar.

En Platón, la palabra materia no describe esta *chora* ni el *hypodocheion* y sin embargo, en la *Metafísica*, Aristóteles observa que esta sección del *Timeo* se articula más estrechamente con su propia noción de *hyle*. Retomando esta observación, Plotino escribe el Sexto Tratado de las *Enneadas*, "La impasividad de lo no corporizado", un intento de explicar la noción platónica de *hypodocheion* como *hyle* o materia.[32] En una vuelta de tuerca rara vez encarada en la historia de la filosofía, Irigaray acepta y cita nuevamente el intento de Plotino de interpretar a Platón a través de la "materia" aristotélica, en "Una madre de cristal".

En ese ensayo, Irigaray escribe que, para Platón la materia es "estéril", "femenino sólo en cuanto a la receptividad, no en la preñez [...] castrada de ese poder fecundante que corresponde sólo a lo inmutable masculino."[33] La lectura de Irigaray establece la cosmogonía de las Formas del *Timeo* como una fantasía fálica de una patrilinealidad plenamente autoconstituida, y esta fantasía de la autogéneisis o autoconstitución se da a través de una negación y cooptación de la capacidad de reproducción de la mujer. Por supuesto, el "ella" que constituye el "receptáculo" no es ni universal ni particular y, como para Platón cualquier cosa que pueda nombrarse es o bien universal o bien particular, el receptáculo no puede ser nombrado. Tomándose una licencia especulativa e internándose en lo que él mismo llama "una indagación extraña e inusitada" (48d), Platón nombra sin embargo aquello que no puede ser nombrado apropiadamente, invocando una catacresis para poder describir el receptáculo como un receptor universal de cuerpos, aun cuando no pueda ser un universal porque, por así decirlo, participaría de aquellas realidades eternas de las que está excluido.

32. *Plotinus'Enneads*, trad. Stephen MacKenna, Londres, Faber & Faber, 1956, 2ª ed.

33. Irigaray, "Une mère de Glace", en *Speculum*, pág. 179; original, pág. 224 [ed. cast.: "Una madre de cristal", en *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltes, 1978.]

En la cosmogonía anterior a la que introduce el concepto de receptáculo, Platón sugiere que si los apetitos, aquellos indicios de la materialidad del alma, no logran dominarse, un alma –entendida como el alma de un hombre– corre el riesgo de regresar como una mujer y luego como una bestia. En cierto sentido, la mujer y la bestia son las figuras mismas que representan la pasión ingobernable. Y si un alma participa de tales pasiones, será transformada efectiva y ontológicamente por ellas y se convertirá en los signos mismos –la mujer y la bestia– que las representan. En esta cosmogonía previa la mujer representa un descenso a la materialidad.

Pero esta cosmogonía previa exige una reescritura, porque si bien el hombre está en lo más alto de la jerarquía ontológica y la mujer es una copia pobre y degradada del hombre, no obstante hay una *semejanza* entre estos tres seres, aun cuando esa semejanza está distribuida jerárquicamente. En la cosmogonía siguiente, aquella en la que se introduce el receptáculo, Platón quiere claramente evitar la posibilidad de una semejanza entre lo masculino y lo femenino y lo hace introduciendo un receptáculo feminizado al que se le prohibe asemejarse a ninguna forma. Por supuesto, estrictamente hablando, el receptáculo no puede tener ninguna condición ontológica porque la ontología está constituida por formas y el receptáculo no puede ser una forma. Y no podemos hablar de algo que no tiene ninguna determinación ontológica y, si lo hacemos, utilizamos el lenguaje de manera inapropiada, atribuyéndole el ser a lo que no puede tenerlo. Así, el receptáculo parece desde el comienzo una palabra imposible, una designación que no puede ser designada. Paradójicamente, Platón continúa diciéndonos que este receptáculo debe llamarse siempre del mismo modo.[34] Precisamente porque este receptáculo sólo puede ocasionar un discurso radicalmente inapropiado, es decir, un discurso en el que queda suspendida toda pretensión ontológica, los términos con que se lo nombra deben ser constantemente aplicados, no para lograr que el nombre coincida con la cosa nombrada, sino

34. En *Speculum*, Irigaray propone un argumento semejante sobre la *caverna* como espacio de inscripción y dice así: "La caverna es la representación de algo que ya estuvo siempre allí, de la matriz/útero original que estos hombres no pueden representar", pág. 224; original, pág. 302.

precisamente porque aquello que hay que nombrar no puede tener un nombre apropiado, limita y amenaza la esfera de la propiedad lingüística y, por consiguiente, debe controlarse mediante una serie de reglas nominativas impuesta por la fuerza.

¿Cómo puede admitir Platón la condición indesignable de este receptáculo y prescribir para él un nombre constante? El receptáculo designado como indesignable, *¿no puede* ser designado o en realidad lo que ocurre es que éste "no puede" funcionar como lo que "no debería ser"? ¿Debería interpretarse este límite a lo que es representable como una prohibición contra cierto tipo de representación? Y puesto que Platón nos ofrece una representación del receptáculo (y la ofrece en el mismo pasaje en el que sostiene su irrepresentabilidad radical), ¿no deberíamos llegar a la conclusión de que Platón, al autorizar una sola representación de lo femenino, lo que intenta es prohibir la proliferación misma de las posibilidades nominativas que puede producir lo indesignable? Quizás ésta sea una representación dentro del discurso cuyo propósito es excluir del discurso cualquier representación adicional, una representación que si bien representa lo femenino como lo irrepresentable e ininteligible, en la retórica de la proposición asertórica se contradice. Después de todo, Platón *postula* que lo que afirma no puede ser *postulado*. Y luego se contradice cuando sostiene que aquello que no puede ser postulado, debería postularse de una única manera. En cierto sentido, esta denominación autorizada del receptáculo como lo innombrable constituye una inscripción primaria o básica que establece este lugar como un lugar de inscripción. El hecho de nombrar lo que no puede ser nombrado es en sí mismo una penetración de este receptáculo que a la vez constituye una supresión violenta, una supresión que se establece como un sitio imposible pero necesario para todas las demás inscripciones.[35] En este sentido, la narración misma del relato sobre la génesis falomórfica de los objetos *produce* esa falomorfosis y llega a ser una alegoría de su propio procedimiento.

La respuesta que da Irigaray a esta exclusión de lo femenino de la economía de las representaciones equivale efectivamente a decir: "Muy bien, de todos modos, no quiero estar en tu economía, y te mostraré lo que este receptáculo ininteligible puede hacerle a

35. Le agradezco a Jen Thomas haberme ayudado a elaborar este pensamiento.

tu sistema; no seré una pobre copia en tu sistema y, sin embargo, me asemejaré a ti *imitando* los pasajes textuales mediante los cuales construyes tu sistema y demostrándote que lo que no puede entrar en él ya está dentro de él (como su exterior necesario) y haré la pantomima y repetiré los gestos de tu operación hasta que la aparición del exterior en el interior del sistema ponga en tela de juicio su clausura sistemática y su pretensión de estar autosustentado".

Esto es en parte lo que quiere decir Naomi Schor cuando sostiene que Irigaray imita la imitación misma.[36] A través de la pantomima, Irigaray transgrede la prohibición de semejanza, al tiempo que rechaza la noción de semejanza como copia. Cita a Platón una y otra vez, pero las citas exponen precisamente lo que ha sido excluido de ellas, y lo que procura hacer Irigaray es mostrar y reintroducir lo excluido en el sistema mismo. En este sentido, la autora realiza una repetición y un desplazamiento de la economía fálica. *Esto es una cita, no una esclavitud o una mera reiteración del original, se trata más bien de una insubordinación que parece darse dentro de los términos mismos del original y cuestiona el poder de originación que Platón parece reclamar para sí.* La imitación que hace Irigaray tiene el efecto de repetir el origen sólo para desplazar ese origen de su *posición* de origen.

Y puesto que la versión platónica del origen es en sí misma un *desplazamiento* de un origen maternal, Irigaray meramente imita el acto mismo de desplazamiento, desplazando el desplazamiento, mostrando que el origen es un "efecto" de cierta argucia del poder falogocéntrico. Siguiendo esta línea de pensamiento de Irigaray, puede decirse, pues, que lo femenino entendido como maternal no se ofrece como un origen alternativo. Porque si decimos que lo femenino está en cualquier parte y es cualquier cosa, es aquello producido mediante el desplazamiento y lo que retorna como la posibilidad de una desplazamiento inverso. En realidad, podríamos reconsiderar la caracterización convencional de Irigaray como una maternalista no crítica, porque parecería que la reinscripción de lo maternal se logra empleando el lenguaje de los filosofemas fálicos. Esta práctica textual no se basa en una ontología rival, sino

36. Naomi Schor, "This Essentialism Which In Not One: Coming to Grips with Irigaray", pág. 48.

que se instala en el lenguaje paternal mismo o, más exactamente, lo penetra, lo ocupa y vuelve a desplegarlo.

Uno bien podría preguntarse si este tipo de estrategia textual penetrante no sugiere una textualización diferente del erotismo que el eros de superficies, rigurosamente antipenetrante, que aparece en "When Our Lips Speak Together" de Irigaray: "Tú no estás *en mí*. No te contengo ni te retengo en mi vientre, ni en mis brazos ni en mi cabeza. Ni en mi memoria, ni en mi mente, ni en mi lenguaje. Estás allí, como mi piel."[37] Para Irigaray, el repudio de un erotismo de entrada y contención parece estar vinculado con una oposición a la apropiación y la posesión como formas del intercambio erótico. Sin embargo, el tipo de lectura que realiza Irigaray requiere no sólo que entre en el texto que lee, sino que elabore además los usos inadvertidos de esa contención, especialmente cuando se concibe lo femenino como una brecha o fisura interna del sistema filosófico mismo. En tales lecturas apropiativas, Irigaray parece representar el espectro mismo de una penetración a la inversa –o una penetración en otra parte– que la economía de Platón procura forcluir ("la 'otra parte' del placer femenino sólo ha de hallarse pagando el precio de *volver a atravesar* (*retraversée*) el espejo que sustenta toda operación especular").[38] En el nivel de la retórica, ese "volver a atravesar" constituye un erotismo que imita críticamente el falo –un erotismo estructurado por repetición y desplazamiento, penetración y exposición– que se contrapone al eros de superficies que Irigaray explícitamente afirma.

La cita que da comienzo al ensayo de Irigaray afirma que los sistemas filosóficos se construyen sobre "una ruptura con la contigüidad material" y que el concepto de materia constituye esa ruptura (o corte, *la coupure*) y la oculta. Este argumento parece suponer la existencia de algún orden de contigüidad anterior al concepto, anterior a la materia, y que ésta se esfuerza por ocultar. En la lectura más sistemática de la historia de la filosofía ética, *Éthique de la différence sexuelle*, Irigaray sostiene que las relaciones éticas deben basarse en relaciones de cercanía, proximidad e intimidad que reconfiguren las nociones convencionales de reciprocidad y respeto. Las concepciones tradicionales de reciprocidad cambian estas relaciones de intimidad por aquellas caracterizadas por la supresión violenta, la posibilidad de sustitución y la apropiación.[39] En el plano psicoanalítico, esta proximidad material se entiende como la incierta separación de las fronteras entre el cuerpo maternal y el niño, relaciones que reaparecen en el lenguaje como la proximidad metonímica de los signos. Mientras los conceptos, como el de materia y el de forma, repudien y oculten las cadenas significantes metonímicas de las que proceden, sirven al propósito falogocéntrico de quebrar la contigüidad maternal/material. Por otro lado, esa contigüidad confunde el intento falogocéntrico de establecer una serie de sustituciones mediante equivalencias metafóricas o unidades conceptuales.[40]

Según Margaret Whitford, esta contigüidad que excede el concepto de materia no es en sí misma una relación natural, sino que es una articulación *simbólica* propia de las mujeres. Whitford considera "los dos labios" como una figura metonímica,[41] una figura que representa las relaciones verticales y horizontales entre las mujeres [...] la socialidad de las mujeres".[42] Pero Whitford también señala que las economías femenina y masculina nunca son completamente separables; como resultado de ello, parece que las relaciones de contigüidad subsisten entre tales economías y, por lo tanto, no corresponden exclusivamente a la esfera de lo femenino.

37. Luce Irigaray, "When Our Lips Speak Together", *This Sex Which Is Not One*, trad. Catherine Porter en colaboración con Carolyn Burke, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pág. 216; *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Éditions de Minuit, 1977, pág. 215. [Ed. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982.]

38. *This Sex Which Is Not One*, pág. 77; *Ce sexe qui n'en est pas un*, pág. 75.

39. Dentro de la filosofía ética feminista pueden hallarse estudios que reformulan la posición de Irigaray de modos muy interesantes; véanse Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Nueva York, Routledge, 1991, y Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", en *Feminists Theorize the Political*, págs. 54-85.

40. Las relaciones contiguas descartan la posibilidad de la enumeración de los sexos, es decir, el primero y el segundo sexo. Representar lo femenino como o mediante lo contiguo se opone implícitamente al binarismo jerárquico de lo masculino/femenino. Esta oposición a la cuantificación de lo femenino es un argumento implícito en la obra de Lacan, *Encore: Le séminaire Livre XX*, París, Éditions du Seuil, 1975. [ed. cast.: *Seminario 20. Aun*, Barcelona, Paidós, 1981]. Constituye uno de los sentidos en los que lo femenino "no es uno". Véase *Amante Marine*, págs. 92-93.

41. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londres, Routledge, 1991, pág. 177.

42. *Ibíd.*, págs. 180 y 181.

¿Cómo entender entonces la práctica textual de Irigaray de alinearse con Platón? ¿Hasta qué punto repite Irigaray el texto de Platón, no para aumentar su producción especular, sino para volver a cruzar ese espejo hacia "otra parte" femenina que debe permanecer problemáticamente entre comillas?

Para Irigaray, se trata siempre de una materia que excede la materia, en donde esta última debe desautorizarse para que pueda prosperar el par autogenético forma/materia. La materia se da en dos modalidades: la primera, como un concepto metafísico al servicio del falogocentrismo; las segunda, como una figura sin fundamento, inquietantemente especulativa y catacrésica, que marca para sí el sitio lingüístico posible de una pantomima crítica.

> Para una mujer, jugar con la mimesis es, pues, tratar de recuperar el lugar de su explotación mediante el discurso, sin permitir que se la reduzca simplemente a él. Significa volver a someterse –puesto que está del lado de lo "perceptible" de la "materia"– a las "ideas", en particular a las ideas sobre sí mismas que están elaboradas en una lógica masculina y por esa lógica, pero para poder hacer "visible", mediante un efecto de repetición lúdica, lo que se supone que debe permanecer invisible: el encubrimiento de una posible operación de lo femenino en el lenguaje.[43]

De modo que ¿estamos quizás aquí ante el retorno del esencialismo, en la noción de lo "femenino en el lenguaje". Sin embargo, Irigaray continúa sugiriendo que la pantomima es esa operación misma de lo femenino en el lenguaje. Imitar significa participar precisamente de aquello que se imita y si el lenguaje imitado es el lenguaje del falogocentrismo, luego, éste es sólo un lenguaje específicamente femenino en la medida en que lo femenino está radicalmente implicado en los términos mismos del falogocentrismo que se procura reelaborar. La cita continúa, "[jugar con la mimesis significa] 'revelar' el hecho de que, si las mujeres son tan buenos mimos, ellos se debe a que no fueron sencillamente resorbidas por esta función. *Además permanecen en otra parte*: otro caso de la persistencia de la 'materia'". Hacen la pantomima del falogocentrismo, pero también exponen lo que está cubierto por la autorreproducción mimética de ese discurso. Para Irigaray, la ruptura se produce con la operación lingüística de metonimia oculta, una intimidad y proximidad que parece ser el residuo lingüístico de la proximidad inicial entre la madre y el infante. Este exceso metonímico de toda imitación, en realidad de toda sustitución metafórica, es lo se considera que quiebra la repetición sin fisuras de la norma falogocéntrica.

43. Irigaray, "The Power of Discourse", en *This Sex Which Is Not One*, pág. 76.

Aunque sostener, como lo hace Irigaray, que la lógica de identidad puede ser potencialmente desbaratada por la insurgencia de la metonimia y luego identificar esta metonimia con lo femenino reprimido e insurgente equivale a consolidar el lugar de lo femenino en la *chora* irruptiva, aquella que no puede ser figurada, pero que es necesaria para cualquier figuración. Esto es, por supuesto, darle, sin embargo, una figura a la *chora* de modo tal que lo femenino quede "siempre" fuera, en el exterior, y lo exterior es "siempre" lo femenino. Éste es un movimiento que posiciona lo femenino como lo no tematizable, lo no figurable, pero que, al identificar lo femenino con esa posición a la vez tematiza y figura y así apela al ejercicio falogocéntrico para producir esta identidad que "es" lo no idéntico.

Sin embargo, hay buenas razones para rechazar la noción de que lo femenino monopoliza aquí la esfera de lo excluido. En realidad, aplicar tal monopolio redobla el efecto de forclusión producido por el discurso falogocéntrico mismo, un efecto que "imita" su violencia fundadora de una manera que se opone a la afirmación explícita de haber fundado un sitio lingüístico en la metononimia que hace las veces de ruptura. Después de todo, la escenografía de la inteligibilidad de Platón depende de la exclusión de las mujeres, los esclavos, los niños y los animales, en la que se caracteriza a los esclavos como aquellos que no hablan el lenguaje de Platón y que, al no hablarlo, se consideran disminuidos en su capacidad de razonamiento. Esta exclusión xenófoba opera mediante la producción de los Otros racializados y aquellos cuyas "naturalezas" se consideran menos racionales en virtud de las tareas fijadas que cumplen en el proceso de trabajar para reproducir las condiciones de la vida privada. Esta esfera de los seres humanos menos que racionales delimita la figura de la razón humana y produce ese "hombre" como aquél que no tiene infancia; no es un primate y así queda liberado de la necesidad de comer, defecar, vivir y morir; un hombre que no es un esclavo, sino que siempre es un terrateniente;

alguien cuyo lenguaje se conserva originario e intraducible. Ésta es una figura de descorporización pero, sin embargo, es también una figura de un cuerpo, un cuerpo que tiene una racionalidad masculinizada, la figura de un cuerpo masculino que no es un cuerpo, una figura en crisis, una figura que representa una crisis que no puede controlar plenamente. Esta representación de la razón masculina como cuerpo descorporizado tiene una morfología imaginaria creada a través de la exclusión de otros cuerpos posibles. Es una materialización de la razón que opera mediante la desmaterialización de otros cuerpos, porque lo femenino, estrictamente hablando, no tiene ninguna *morphé*, ninguna morfología, ningún perfil, porque es lo que contribuye a delimitar las cosas, pero es en sí mismo algo indiferenciado, sin un límite. El cuerpo que es la razón desmaterializa los cuerpos que no pueden representar adecuadamente a la razón o sus réplicas; sin embargo, ésta es una figura en crisis, porque este cuerpo de razón es en sí mismo la desmaterialización fantasmática de la masculinidad, que requiere que las mujeres, los esclavos, los niños y los animales sean el cuerpo, realicen las funciones corporales, lo que él no realizará.[44]

Irigaray no siempre hace una contribución muy clara en este sentido, porque no logra seguir el vínculo metonímico que se da entre las mujeres y estos otros Otros, idealizando y apropiándose del "la otra parte" como de lo femenino. Pero, ¿qué es "la otra parte" de la "otra parte" de Irigaray? Si lo femenino no es el único tipo de ser que ha sido excluido de la economía de la razón masculinista, ¿qué y quién queda excluido en el cuerpo del análisis de Irigaray?

44. Donna Haraway, al responder a un borrador previo de este artículo en una piscina climatizada de Santa Cruz, sugirió que era esencial interpretar que Irigaray refuerza la noción de que Platón es el origen de la representación occidental. En cuanto a la obra de Martin Bernal, Haraway sostiene que lo "occidental" y sus "orígenes" se construyen mediante la supresión de la heterogeneidad cultural, en particular, suprimiendo la influencia y el intercambio culturales africanos. Haraway puede estar en lo cierto, pero lo que procura hacer Irigaray es exponer la producción violenta de los "orígenes" europeos en Grecia, de modo que no es incompatible con la visión que señalara Haraway. Yo sugiero que esta violencia se ha dejado dentro la doctrina de Platón como el "sitio" de inscripción representacional y que una manera de leer a Platón y a Irigaray desde el punto de vista de sus exclusiones fundamentales es preguntándose: "¿Qué es lo que llega a acumularse en ese receptáculo?".

ENTRADA IMPROPIA: PROTOCOLOS DE LA DIFERENCIA SEXUAL

El análisis presentado hasta aquí no ha considerado la materialidad del sexo sino el sexo de la materialidad. En otras palabras, ha perfilado la materialidad como el sitio en el que se desarrolla cierto drama de la diferencia sexual. El propósito de una exposición de este tipo es, además de advertir contra un fácil retorno a la *materialidad* del cuerpo, a la materialidad del sexo, mostrar que invocar la materia implica invocar una historia sedimentada de jerarquía sexual y de supresiones sexuales que sin duda debe constituir un *objeto* de la indagación feminista, pero que resultaría completamente problemática si se la tomara como *base* de una teoría feminista. Retornar a la materia requiere que lo hagamos considerándola como un *signo* que, con sus resonancias y contradicciones, representa un drama incompleto de la diferencia sexual.

Retornemos, pues, al pasaje del *Timeo* en el que la materia se duplica como un término apropiado e inapropiado, diferentemente sexuado, con lo cual se presenta como un sitio de ambivalencia, como un cuerpo que no es un cuerpo, en su forma masculina, y como una materia que no es ningún cuerpo, en su forma femenina.

El receptáculo, ella, "siempre recibe todas las cosas, nunca se aparta de su propia naturaleza y, nunca, de ningún modo y en ningún momento, asume una forma semejante a la de alguna de las cosas que entran en ella" (50b). Lo que aquí parece prohibido, está parcialmente contenido en el verbo *éilephen* –asumir, en el sentido de asumir una forma– que es a la vez una acción continua y también un tipo de receptividad. El término significa, entre otras acepciones, obtener o procurarse, tomar o recibir hospitalidad, pero también *tener una esposa* y *que una mujer conciba*.[45] La palabra sugiere la obtención de algo, pero también la capacidad de concebir y de tener una esposa. Estas actividades o estas dotes están prohibidas en el párrafo citado, con lo cual se fijan límites a los distintos tipos de "receptividad" que puede experimentar este principio receptor. La expresión que emplea Platón para designar aquello que ella nunca ha de hacer es *exístathai dynameos* (esto es, "apartarse de su propia naturaleza"). Esto implica que ella nunca debe

45. H. G. Liddell y Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

elevarse por encima, llegar a separarse o a *desplazarse* de su propia naturaleza; como aquello que está contenido en sí mismo, ella es aquello que, muy literalmente, *no debe desordenarse en el desplazamiento*. El "siempre", el "nunca" y el "de ningún modo" son insistentes repeticiones que le da a esta "imposibilidad natural" la forma de un imperativo, una prohibición, una legislación y una ubicación del lugar apropiado. ¿Qué ocurriría si ella comenzara a parecerse a aquello de lo que se dice que sólo y siempre entra en ella? Claramente, al atribuirle la penetración exclusivamente a la forma y la penetrabilidad a una materialidad femenizada y al establecer una completa disociación entre esta figura de femineidad penetrable y el ser resultante de la reproducción,[46] se afirman aquí varias posiciones.

Está claro que Irigaray interpreta la expresión "asumir una forma/configuración" de este pasaje como "concebir" y entiende que Platón le prohibe a lo femenino contribuir al proceso de reproducción para poder atribuir la capacidad de dar nacimiento a lo masculino. Pero aparentemente podríamos considerar otro sentido del verbo "asumir" en griego, me refiero a la acepción "tener o tomar una esposa".[47] Porque ella nunca se asemejará a –y por lo tanto, nunca entrará en– otra materialidad. Esto significa que él –recordemos que, en esta tríada, las Formas se vinculan con el padre– nunca será penetrado por ella o, en realidad, por nada. Porque él es el penetrador impenetrable y ella lo invariablemente penetrado. Y "él" nunca se diferenciaría de "ella" si no fuera por esta prohibición de semejanza que establece que las posiciones de ambos son recíprocamente excluyentes y, sin embargo, complementarias. En realidad si ella a su vez pudiera penetrar o penetrar otra parte, no quedaría claro si "ella" puede continuar siendo "ella" y si "él" puede conservar su propia identidad establecida sobre la base de la diferencia. Porque la lógica de no contradicción que condiciona esta distribución de pronombres es una lógica que establece, a

46. Es importante hacer una advertencia contra la tendencia a reducir demasiado apresuradamente las posiciones sexuales de penetración activa y receptividad pasiva a las posiciones masculina y femenina en el contexto griego antiguo. Puede hallarse una importante argumentación contra tal simplificación en David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 30.

47. La que sigue podría ser una interpretación exagerada, como lo han sugerido algunos de mis lectores clasicistas.

través de esta posición excluyente, que el "él" es el penetrador y el "ella" es lo penetrado. Como consecuencia de ello, parecería que, sin esta *matriz* heterosexual, por así decirlo, podría cuestionarse la estabilidad de estas posiciones generizadas.

Podría interpretarse esta prohibición que asegura la impenetrabilidad de lo masculino como una especie de pánico, el pánico a llegar a "parecerse" a ella, a afeminarse o el pánico a lo que podría ocurrir si se autorizara una penetración masculina de lo masculino, o una penetración femenina de lo femenino o una penetración femenina de lo masculino o la reversibilidad de estas posiciones, para no mencionar la posibilidad de una confusión completa de lo que puede considerarse "penetración". ¿Conservarían los términos "masculino" y "femenino" una significación estable? ¿O la relajación de los tabúes contra la penetración extraviada desestabilizaría gravemente estas posiciones generizadas? Si fuera posible tener una relación de penetración entre dos posiciones generizadas ostensiblemente como femeninas, ¿sería éste el tipo de semejanza que debe prohibirse para que la metafísica occidental pueda ponerse en marcha? ¿Y podría considerarse esa semejanza como una cooptación y un desplazamiento de la autonomía fálica que socavaría la afirmación fálica de sus propios derechos exclusivos?

¿Es ésta una pantomima inversa que Irigaray no considera, pero que, sin embargo, es compatible con su estrategia de una imitación crítica? ¿Podemos interpretar este tabú que moviliza los comienzos especulativos y fantasmáticos de la metafísica occidental desde el punto de vista del espectro del intercambio sexual que ese mismo tabú produce mediante su propia prohibición, como un pánico a lo lesbiano o, quizá más específicamente, como el pánico a la falización de lo lesbiano? O este tipo de semejanza, ¿podría perturbar hasta tal punto la matriz generizada obligatoria que sustenta el orden de las cosas, que ya no podría afirmarse que estos intercambios sexuales que ocurren fuera o en los intersticios de la economía fálica son simplemente "copias" del origen heterosexual? Porque, evidentemente, esta legislación de una versión particular de la heterosexualidad confirma plenamente su condición no originaria. De otro modo, no habría ninguna necesidad de instaurar una prohibición desde el comienzo sobre las posibilidades rivales de la organización de la sexualidad. En este sentido, aquellas semejanzas o imitaciones inapropiadas que Platón excluye

del terreno de la inteligibilidad no se asemejan a lo masculino, porque eso sería privilegiar lo masculino como origen. Si existe la posibilidad de semejanza, ello se debe a que la "originalidad" de lo masculino es indiscutible; en otras palabras, la imitación de lo masculino, que nunca se resorbe en lo masculino, puede hacer que la pretensión a la originalidad de lo masculino resulte sospechosa. En la medida en que lo masculino se funde en una prohibición que proscribe el espectro de una semejanza lesbiana, esa institución masculinista –y la homofobia falogocéntrica que codifica– *no* es un origen, sino que es sólo el *efecto* de la prohibición misma, que depende fundamentalmente de aquello que debe ser excluido.[48]

Significativamente, esta prohibición emerge en el sitio en el que la materialidad se instala como una instancia doble, por un lado, como la copia de la Forma y, por el otro, como la materialidad no contributiva en la cual y a través de la cual funciona este mecanismo de autocopiado. En este sentido, la materia es, o bien parte de la escenografía especular de la inscripción fálica, o bien aquello que no puede volver inteligible dentro de sus propios términos. La formulación misma de la materia está al servicio de una organización y de la negación de la diferencia sexual, de modo tal que estamos ante una economía de la diferencia sexual que define, instrumentaliza y sitúa la materia en su propio beneficio.

La regulación de la sexualidad que establece esta articulación de las Formas sugiere que la diferencia sexual opera en la formulación misma de la materia. Pero ésta es una materia definida no sólo contra la razón, entendida ésta como aquello que actúa sobre y en virtud de una materialidad compensatoria, donde lo femenino y lo masculino ocupan estas posiciones opuestas. La diferencia sexual opera también en la formulación, la puesta en escena, de aquello que ocupará el sitio del espacio de inscripción, esto es, como aquello que debe permanecer fuera de estas posiciones opuestas, como la condición que las sustenta. No hay ningún exterior singular, porque las Formas requieren una cantidad de exclusiones; existen y se reproducen en virtud de aquello que excluyen: no siendo el animal, no siendo la mujer, no siendo el esclavo; la propiedad de las Formas se obtiene a través de la propiedad, las fronteras nacionales y raciales, el masculinismo y la heterosexualidad obligatoria.

48. Diotima intenta explicarle a un Sócrates aparentemente necio que la procreación heterosexual no sólo contiene sino que además produce los efectos de inmortalidad, con lo cual vincula la procreación heterosexual con la producción de verdades eternas. Véase *El banquete* 206b-208b. Por supuesto, esta plática debe leerse también en el contexto retórico del diálogo que, podría decirse, afirma esta norma heterosexual, sólo para producir luego su réplica homosexual.

Las diversas imitaciones inversas que surjan de aquellos sectores no habrán de ser idénticas entre sí; si se ocupa y se invierte el discurso del maestro, se lo hará desde muchos ámbitos y esas prácticas resignificantes convergerán de maneras que desbaratarán los supuestos de una réplica exacta del dominio de la razón. Porque, si las copias hablan o si lo que es meramente material comienza a tener significación, la escenografía de la razón se verá sacudida por la crisis misma sobre la que siempre se la construyó. Y finalmente no habrá modo de delimitar la "otra parte" de la otra parte de Irigaray, pues todo discurso opuesto producirá su exterior, un exterior que corre el riesgo de que lo considere como su espacio de inscripción no significante.

Y si bien ésta puede parecer la violencia necesaria y fundadora de cualquier régimen de verdad, es importante resistir a ese gesto teorético del *pathos* en el cual las exclusiones se afirman sencillamente como tristes necesidades de significación. La tarea consiste en reconfigurar este "exterior" necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión. Pero también es igualmente importante preservar el exterior, el sitio donde el discurso encuentra sus límites, donde la opacidad de lo que no ha sido incluido en un determinado régimen de verdad cumpla la función de un sitio desbaratador de la impropiedad o la impresentabilidad lingüística e ilumine las fronteras violentas y contingentes de ese régimen normativo precisamente demostrando la incapacidad de ese régimen de representar aquello que podría plantear una amenaza fundamental a su continuidad. En este sentido, la representabilidad radical e incluyente no es el objetivo último: incluir, hablar como, abarcar toda posición marginal y excluida dentro de un discurso dado es proclamar que un discurso singular no tiene un límite, que puede incorporar –y lo hará– todos los signos de diferencia. Si hay una violencia necesaria al lenguaje de la política, el riesgo que implica esa violencia bien puede engendrar otro riesgo: el de que comencemos a reconocer, interminablemente, sin vencerlas –y, sin em-

bargo, sin llegar nunca a reconocerlas plenamente– las exclusiones a partir de las cuales actuamos.

UNA FEMINEIDAD SIN FORMA

Parecería que, con cierta dificultad, la economía fantasmática de Platón virtualmente priva a lo femenino de una *morphé*, una forma, porque, como receptáculo, lo femenino es una no cosa permanente y, por lo tanto, carente de vida y de forma, que no puede nombrarse. Y como nodriza, madre, vientre, útero, lo femenino se reduce, apelando a una sinécdoque, a un conjunto de funciones representativas. En este sentido, el discurso de Platón sobre la materialidad (si es que podemos considerar el discurso sobre el *hypodocheion* como tal) es un discurso que no permite la noción del cuerpo femenino como una forma humana.

¿Cómo podemos legitimar las declaraciones de daño corporal si cuestionamos la materialidad del cuerpo? Lo que se proclama aquí a través del texto platónico es una violación que fundamenta el concepto mismo de materia, una violación que moviliza el concepto y que el concepto, a su vez, sustenta. Además, en el texto de Platón hay una disyunción entre una materialidad que es femenina y carente de forma y, por lo tanto, carente de cuerpo, y los cuerpos formados a través –pero no de– esa materialidad femenina. ¿Hasta qué punto invocar las nociones recibidas de materialidad o, en realidad, insistir en que tales nociones funcionan como verdades "irreductibles" es una manera de afirmar y perpetuar una violación constitutiva de lo femenino? Cuando consideramos que el concepto mismo de materia conserva y circunscribe una violación y luego invocamos ese mismo concepto para proponer una compensación por esa violación, corremos el riesgo de reproducir el daño mismo que intentamos reparar.

El *Timeo* no nos atribuye cuerpos, sólo una suma y un desplazamiento de aquellas figuras de la posición corporal que respaldan una fantasía dada de relación carnal heterosexual y de autogénesis masculina. Porque el receptáculo no es una mujer, sino que es la figura en que se transforman las mujeres en el mundo de ensueño de esta cosmogonía metafísica, una figura que permanece, en gran medida, incompleta en la constitución de la materia. Probablemente, como parece sugerir Irigaray, toda esta historia de la

materia está ligada a la problemática de la receptividad. ¿Hay algún modo de disociar estas figuras implícitas y desfiguradas de la "materia" que contribuyen a componer? Y, en la medida en que apenas hemos comenzado a discernir la historia de la diferencia sexual codificada en la historia de la materia, aún no está nada claro si la noción de materia o de materialidad de los cuerpos puede constituir una base sólida e indiscutible de la práctica feminista. En este sentido, el juego de palabras aristotélico aún nos recuerda el carácter doble de la materia en cuestión, la "materia", lo cual significa que puede no haber una materialidad del sexo que no esté cargada ya con el sexo de la materialidad.

Aún quedan algunas preguntas sin respuesta: ¿Cómo es posible que el supuesto de que una versión dada de la materia, al tratar de describir la materialidad de los cuerpos, prefigure de antemano lo que habrá de aparecer (y lo que no) como un cuerpo inteligible? ¿Cómo forman los criterios normativos tácitos la materia de los cuerpos? ¿Podemos entender tales criterios no meramente como imposiciones epistemológicas sobre los cuerpos, sino como los ideales regulatorios sociales específicos mediante los cuales se forman, se modelan y se configuran los cuerpos? Si un esquema corporal no es sencillamente una imposición sobre los cuerpos ya formados, sino que es parte de la formación de los cuerpos, ¿cómo podríamos concebir la producción o el poder formativo de la prohibición que se da en proceso de morfogénesis?

Aquí lo que está en juego no es sencillamente determinar qué pensó Platón que podían ser los cuerpos ni qué aspecto del cuerpo le resultaba radicalmente inconcebible; antes bien, la cuestión consiste en establecer si las formas que supuestamente producen la vida corporal operan a través de la producción de una esfera excluida que llega a delimitar y a atormentar el campo de la vida inteligible corporal. La lógica de esta operación es, hasta cierto punto, psicoanalítica, por cuanto la fuerza de la prohibición produce el espectro de un retorno aterrador. ¿Podemos pues remitirnos al psicoanálisis mismo para preguntarnos cómo se crean los límites del cuerpo a través del tabú sexual?[49] ¿Hasta qué punto la versión

49. Véase Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978; Peter Stallybrass y Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

platónica de la falogénesis de los cuerpos prefigura los enfoques freudiano y lacaniano que consideran el falo como el símbolo sinécdoque de la posicionalidad sexuada?

Si la delimitación, la formación y la deformación de los cuerpos sexuados está animada por una serie de prohibiciones fundadoras, por la aplicación de una serie de criterios de inteligibilidad, entonces no estamos meramente considerando cómo aparecen los cuerpos desde el punto de vista ventajoso de una posición teorética o una ubicación epistémica, a cierta distancia de los cuerpos mismos. Por el contrario, nos estamos preguntando cómo operan los criterios de sexo inteligible para constituir un campo de cuerpos y cómo precisamente podríamos entender los criterios específicos para producir los cuerpos que regulan. ¿En qué consiste precisamente el poder creador de la prohibición? ¿Determina una experiencia psíquica del cuerpo que es radicalmente separable de aquello que alguien podría querer llamar el cuerpo mismo? ¿O lo que ocurre es que el poder productivo que ejerce la prohibición en la morfogénesis hace insostenible la distinción misma entre *morphé* y *psyché*?

2. El falo lesbiano y el imaginario morfológico*

El deseo de los lacanianos de separar claramente el phallus *del* penis, *de controlar la significación del significante* phallus, *es precisamente sintomático de su deseo de tener el falo, esto es, su deseo de estar en el centro del lenguaje, en su origen. Y la incapacidad de los lacanianos de controlar la significación de la palabra* phallus *es un ejemplo de lo que Lacan llama castración simbólica.*

JANE GALLOP, "Beyond the Phallus".

En el mundo hay todo tipo de cosas que funcionan como espejos.

JACQUES LACAN, *Seminario II.*

Después de escribir un título tan prometedor, me di cuenta de que probablemente no podría ofrecer un ensayo satisfactorio; pero tal vez la promesa del falo siempre es de algún modo insatisfactoria. De modo que quisiera reconocer desde el comienzo este fracaso, emplearlo para reflexionar sobre sus usos y sugerir que del análisis que propongo puede surgir algo más interesante que satisfacer el

* Una versión de la primera parte de este capítulo fue presentada como "The Lesbian Phallus Does Heterosexuality Exist?" en diciembre de 1990 en las Modern Language Association Meetings de Chicago. Una versión anterior de este capítulo fue publicada como "The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 4, n° 1, primavera de 1992, págs. 133-171.

ideal fálico. En realidad, creo que es bueno abordar con cierta cautela esa ilusión. Prefiero, en cambio, proponer un retorno crítico a Freud, a su ensayo "Introducción del narcisismo", y considerar las contradicciones textuales que produce Freud al tratar de definir las fronteras de las partes erógenas del cuerpo. Podrá parecer que el falo lesbiano tiene poco que ver con lo que voy a decir, pero les aseguro a los lectores (¿les prometo?) que hubiera sido imposible hacer este análisis sin referirse a él.

El ensayo "Introducción al narcisismo" (1914)[1] es un intento de explicar la teoría de la libido atendiendo a aquellas experiencias que a primera vista parecen ser las que tienen menos probabilidad de conducir a ella. Freud comienza considerando el dolor corporal y se pregunta si podríamos entender las preocupaciones obsesivas por sí mismos de aquellos que sufren de una enfermedad o una herida física como una especie de investidura libidinal en el dolor. Y se pregunta además si esta investidura negativa en el propio malestar corporal puede interpretarse como una especie de narcisismo. Por el momento, prefiero dejar en suspenso la cuestión de establecer por qué razón Freud elige primero la enfermedad y luego la hipocondría como ejemplos de experiencia corporal propia del narcisismo y, en realidad, por qué aparentemente el narcisismo se presenta como un narcisismo negativo desde el comienzo. No obstante retornaré a esta cuestión una vez que quede establecida la relación entre dolencia y erogeneidad. En el ensayo sobre el narcisismo, Freud considera, en primer lugar, la dolencia orgánica como aquello que "retira la libido de los objetos de amor, [y] vuelca la libido sobre sí mismo" (pág. 82). Como el primero de una lista de ejemplos que dará luego, Freud cita un verso de *Balduin Baglamin* de Wilhelm Busch sobre el erotismo y el dolor de dientes: "concentrado en su alma [...] en el doliente orificio de su molar" (pág. 82).[2]

1. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction" (1914), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol: 14, trad. y comp. James Strachey, Londres, Hogarth, 1961, págs. 67-104; original "Zur Einführung des Narzissmus", *Gesammelte Werke*, vol. 10, Londres, Imago, 1946, págs. 137-170 [ed. cast.: "Introducción al narcisismo", en *Obras completas*, vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu (AE), 1978-1986]. Esta referencia se dará en el texto como "1914".

2. "Einzig in der engen Höhle des Bachenzahnes weilt die Seele", citado en "On Narcissism" de Freud, pág. 82. Una traducción más adecuada sería: "Sola en el reducido hueco del molar mora el alma."

De acuerdo con la teoría de la libido, la concentración erotiza ese orificio de la boca, esa cavidad dentro de otra cavidad, redoblando el dolor de lo físico como y a través de un dolor psíquicamente investido: un dolor que procede del alma, de la psique. Partiendo de este ejemplo de autoinvestidura libidinal, Freud lo extrapola a otras manifestaciones: el dormir y luego los sueños, considerados ambos como ejercicios de una sostenida preocupación por uno mismo, y luego a la hipocondría. El ejemplo del dolor físico entonces da lugar, mediante un giro textual a través del dormir, los sueños y lo imaginario, a una analogía con la hipocondría y, finalmente, a un argumento que establece la indisolubilidad teorética de las heridas físicas e imaginarias. Esta posición tiene consecuencias en cuanto a determinar qué constituye en última instancia una parte corporal y, como veremos luego, qué constituye, en particular, una parte erógena del cuerpo. En el ensayo sobre el narcisismo, la hipocondría deposita la libido en una parte del cuerpo, pero en un sentido significativo, esa parte del cuerpo no existe para la conciencia antes de que se dé esa catexia; en realidad, para Freud, esa parte del cuerpo sólo cobra forma y llega a hacerse cognoscible con la condición de que se dé tal investidura.

Nueve años después, en *El yo y el ello* (1923)[3] Freud manifestará con absoluta claridad que el dolor corporal es la condición previa del autodescubrimiento corporal. En este texto, Freud se pregunta cómo puede explicarse la *formación* del yo, ese sentido limitado del sí mismo, y concluye que se diferencia parcialmente del ello mediante el dolor:

> El dolor parece desempeñar una parte en el proceso y el modo en que obtenemos un nuevo conocimiento de nuestros órganos durante una enfermedad dolorosa, quizás sea un modelo del modo en que llegamos a la idea de nuestro propio cuerpo (págs. 25-26).

En un movimiento que prefigura el argumento ofrecido por Lacan en "El estadio del espejo", Freud conecta la formación del yo con la idea externalizada que uno se forma del propio cuerpo. De ahí, la declaración de que "El yo es ante todo y principalmente

3. Freud, "The Ego and the Id", *The Standard Edition, XIX*, págs. 1-66.

un yo corporal; no es meramente una entidad de superficie, sino que es la proyección de una superficie" (pág. 26).[4]

¿Qué significa la construcción imaginaria de las partes corporales? ¿Es ésta una tesis idealista o una tesis que afirma la indisolubilidad del cuerpo físico y la psique?[5] Curiosamente, Freud asocia el proceso de erogeneidad con la conciencia del dolor corporal: "Ahora, tomando cualquier parte del cuerpo, describamos como 'erogeneidad' su actividad de enviar estímulos sexualmente excitantes" (Freud, 1914, pág. 84). Sin embargo, aquí es fundamentalmente confuso y hasta imposible de decidir si se trata de una conciencia que le imputa dolor al objeto, con lo cual lo delinea –como ocurre con la hipocondría– o si se trata de un dolor causado por la dolencia orgánica, registrado retrospectivamente por una conciencia atenta. Con todo, esta ambigüedad entre un dolor real y un dolor evocado, se mantiene en la analogía con la erogeneidad, que parece definida como la vacilación misma entre las partes corporales reales e imaginadas. Si la erogeneidad se produce a través de la transmisión de una actividad corporal mediante una idea, luego, la idea y la transmisión son fenomenológicamente coincidentes. Como resultado de ello, no sería posible hablar de una parte corporal que precede y hace surgir una idea, porque la idea emerge simultáneamente con el cuerpo fenomenológicamente accesible; en realidad, es lo que garantiza su accesibilidad. Aunque el lenguaje de Freud incluye una temporalidad causal que hace que la parte del cuerpo preceda a su "idea", lo que en verdad confirma aquí es la indisolubilidad de una parte corporal y la partición fantasmática que la lleva a la experiencia psíquica. Más tarde, en el primer *Seminario*, Lacan comentará a Freud siguiendo esta línea de pensamiento al sostener en su análisis de "Los dos narcisismos"

4. Freud pone luego una nota al pie: "Es decir, el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente de aquellas que surgen de la superficie del cuerpo. De modo que puede considerarse como una proyección mental de la superficie del cuerpo, que además... representa las superficies del aparato mental" (Freud, *XIX*, pág. 26). Aunque Freud ofrece una versión del desarrollo del yo y sostiene que el yo deriva de la superficie proyectada del cuerpo, sin advertirlo está estableciendo las condiciones de la articulación del cuerpo *como morfología*.

5. Sobre un análisis amplio e informativo de este problema en la bibliografía psicológica y filosófica que se refiere al psicoanálisis, véase Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

que "la pulsión libidinal se concentra en la función de lo imaginario".[6]

No obstante, ya en el ensayo sobre el narcisismo encontramos los comienzos de esta última formulación en la discusión sobre la erogeneidad de las partes del cuerpo. Siguiendo directamente su argumento en favor de considerar la hipocondría como una neurosis de angustia, Freud sostiene que la autoatención libidinal es precisamente lo que delinea una parte del cuerpo como cuerpo: "Ahora el prototipo familiar [*Forbild*] de un órgano sensible al dolor, cambiado de algún modo y sin embargo no enfermo en el sentido corriente del término, es el del órgano genital en estado de excitación" (Freud, 1914, pág. 84).

Aquí se supone claramente la existencia de un órgano genital singular, el sexo que es uno, pero a medida que Freud continúa escribiendo sobre él, ese órgano parece perder su lugar apropiado y proliferar en ubicaciones inesperadas. Este ejemplo ofrece al principio la ocasión de definir la erogeneidad del modo antes citado, "esa actividad de un zona corporal dada que consiste en transmitir estímulos sexualmente excitantes a la mente." Freud luego pasa a comunicar como un conocimiento ya aceptado que "algunas otras partes del cuerpo –las zonas *erógenas*– pueden hacer las veces de sustitutos de los genitales y comportarse de manera análoga a éstos" (Freud, 1914, pág. 84). Aquí parecería que "los genitales", supuestamente genitales masculinos, son primero un ejemplo de partes del cuerpo delineadas a través de la neurosis de angustia, pero, como "prototipo", son el máximo ejemplo de ese proceso mediante el cual las partes del cuerpo llegan a hacerse epistemológicamente accesibles mediante una catexia imaginaria. Como ejemplar o prototipo, en el texto de Freud, estos genitales ya han sustituido no sólo a una variedad de otras partes o tipos corporales, sino también los efectos de otros procesos hipocondríacos. El orificio

6. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-54*, trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Norton, 1985, pág. 122; original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre I: Les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1975, pág. 141 [ed. cast.: *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-54)*, Buenos Aires, Paidós, 1990]. Las citas siguientes aparecerán en el texto como *(I)* y las citas de otros seminarios también aparecerán en el texto identificadas con números romanos. Se separarán con una barra ("/") las páginas correspondientes a la versión inglesa y francesa.

abierto de la boca, la panoplia de dolencias orgánicas e hipocondríacas están sintetizadas y resumidas por los genitales masculinos prototípicos.

Sin embargo, esa suma de sustituciones realizadas por estos genitales queda invertida y hasta borrada en la siguiente declaración, donde se dice que las zonas erógenas hacen las veces de sustitutos *de* los genitales. En el último caso, parecería que estos mismos genitales –el resultado o el efecto de una serie de sustituciones– son aquello de lo que otras partes del cuerpo hacen las veces de sustitutos. En realidad, los genitales masculinos de pronto son un sitio originario de erotización que luego se convierten en objeto de una serie de sustituciones o desplazamientos. A primera vista, parece lógicamente incompatible afirmar que estos genitales son a la vez un ejemplo acumulativo *y* un prototipo o sitio originario que ocasiona un proceso de ejemplificaciones secundarias. En el primer caso, son el efecto y la suma de un conjunto de sustituciones y en el segundo, son un origen del que existen sustituciones. Pero quizás este problema lógico sólo sea el síntoma de un deseo de entender los genitales como una idealización originadora, esto es, como el *phallus* simbólicamente codificado.

Para Lacan, el falo que Freud invoca en *La interpretación de los sueños*, es el significante privilegiado, el que origina y genera significaciones, pero que no es en sí mismo el efecto significante de una cadena significante anterior. Ofrecer una definición del falo –en realidad, tratar de fijar denotativamente su significación– es adoptar una postura como si uno *tuviera* el falo y, por lo tanto, suponer y dar por sentado lo que precisamente falta explicar.[7] En cierto sentido, el ensayo de Freud describe el proceso paradójico mediante el cual el falo, como significante privilegiado y generativo es generado a su vez *por* una serie de ejemplos de partes corporales erógenas. El falo se establece pues como aquello que les confiere erogeneidad y significación a esas partes del cuerpo, aunque hemos visto, a través del desliz metonímico del texto de Freud, de qué modo

7. Jane Gallop, *Thinking Through the Body*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, pág. 126.

el falo se instala como un "origen" precisamente para suprimir la ambivalencia producida durante ese desliz.

Si Freud procura aquí circunscribir la función fálica y proponer una combinación de pene y falo, luego los genitales funcionarían necesariamente de manera doble: como el ideal (simbólico) que ofrece una medida imposible y originaria a la que deberían asemejarse los genitales y la anatomía (imaginaria) marcada por la imposibilidad de lograr ese retorno a tal ideal simbólico. En la medida en que los genitales masculinos lleguen a ser el sitio de una vacilación textual, representan la imposibilidad de hacer desaparecer la distinción entre pene y falo. (Nótese que he consignado al pene, convencionalmente descrito como "anatomía real", al terreno de lo imaginario.[8] Al final de este ensayo, seguiré analizando las consecuencias de esta consignación –o liberación–.)

Como si se basara en una serie de ambivalencias constitutivas que están más allá de su control, Freud continúa su paradójica articulación de los genitales masculinos, entendidos como prototipo y origen, agregando otra declaración incoherente a la lista: "Podemos decidir considerar", afirma, "la erogeneidad como una característica general de todos los órganos y hablar luego de un aumento o una disminución de ella en una zona particular del cuerpo" (Freud, 1914, pág. 84).

En esta última observación que, aparentemente, Freud se ve forzado a hacer –como si la pura convicción emitiera su propia verdad– desaparece toda referencia a la primacía temporal u ontológica de alguna parte determinada del cuerpo. Ser propio de todos los órganos equivale a no ser necesariamente propio de *ningún* órgano, es una propiedad que se define por su *plasticidad, transferibilidad* y su *expropiabilidad* mismas. De algún modo, hemos estado siguiendo la cadena metonímica de esta propiedad itinerante desde el comienzo. La argumentación de Freud comenzó con el verso de Wilhelm Busch, "el orificio doliente del molar inferior", una figura que representa cierta combinación de figuras,

8. Véase Kaja Silverman, "The Lacanian Phallus", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 4, nº 1, 1992, págs. 84-115.

un instrumento punzante de penetración, una vagina dentada invertida, el ano, la boca, el orificio en general, el espectro del instrumento penetrador penetrado.[9] En la medida en que el diente, como aquello que hiere, corta, atraviesa y entra sea algo que ya ha sido penetrado, punzado, constituye una figura ambivalente que, aparentemente se transforma en la fuente de dolor que encuentra su analogía con los genitales masculinos unas páginas después. Esta figura se vincula inmediatamente con otras partes del cuerpo en el dolor real o imaginado y luego se la hace desaparecer o se la reemplaza por los geniales prototípicos. Este instrumento de penetración herido sólo puede sufrir bajo el ideal de su propia invulnerabilidad y Freud intenta restaurar su poder imaginario instaurándolo primero como prototipo y luego como sitio originario de erogeneidad.

Sin embargo, al devolverle al pene esta propiedad fálica, Freud enumera una serie de analogías y sustituciones que afirman retóricamente el carácter fundamentalmente transferible de esa propiedad. En realidad, el falo no es ni la construcción imaginaria del pene ni la valencia simbólica de la que el pene es una aproximación parcial. Porque esta formulación implica confirmar aún el falo como prototipo o propiedad idealizada del pene. Sin embargo, de la trayectoria metonímica del texto mismo de Freud, surge claramente que la ambivalencia característica de cualquier construcción del falo no corresponde exclusivamente a ninguna parte del cuerpo, sino que es fundamentalmente transferible y es, al menos en el texto de Freud, el principio mismo de la transferibilidad erógena. Además, es esta transferencia, entendida como una sustitución de lo físico por lo psíquico o la lógica metafórica de la hipocondría, lo que hace fenomenológicamente accesibles las partes del cuerpo. Aquí deberíamos entender que el nexo dolor/placer que condiciona la erogeneidad está parcialmente constituido por la idealización misma de la anatomía designada por el falo.

9. Esta figura de la boca amenazante recuerda la descripción de Freud de la boca de Irma en *La interpretación de los sueños*. Lacan se refiere a esa boca como "ese algo que apropiadamente hablando es innombrable, el reverso de esta garganta, la compleja forma inubicable que también lo hace el objeto primitivo *por excelencia*, el abismo del órgano femenino del cual emerge toda vida, esa sima de la boca que todo lo traga y que no es otra cosa que la imagen de la muerte en donde todo llega a su fin" (*II*, pág. 164).

Desde este punto de vista, el esfuerzo textualizado de Freud por resolver la figura del orificio doliente del molar en el pene como prototipo y luego como falo representa retóricamente el proceso mismo de la investidura narcisista y la idealización que Freud procura documentar superando esa ambivalencia mediante la invocación de un ideal. Uno podría interpretar la idealización psíquica de las partes del cuerpo como un esfuerzo por resolver un dolor físico anterior. Sin embargo, es posible que esa idealización produzca la erogeneidad como un escenario de fracaso y ambivalencia necesarios que, por lo tanto, provoca un retorno a aquella idealización en un vano esfuerzo por escapar a tal condición conflictiva. ¿Hasta qué punto esta condición conflictiva constituye precisamente el repetitivo carácter propulsor de la sexualidad? ¿Y qué significa "incapacidad de asemejarse" en el contexto en que todo cuerpo sufre precisamente de tal incapacidad?

También podría argumentarse que continuar empleando el término "falo" para designar esta función simbólica o idealizadora equivale a prefigurar y valorizar qué parte del cuerpo habrá de ser el sitio de la erogeneidad y éste es un argumento que merece una respuesta seria. Insistir, por el contrario, en el carácter transferible del falo, entender el falo como una propiedad dúctil o transferible, equivale a desestabilizar la distinción entre *ser* y *tener* el falo e implica que no necesariamente hay una lógica de no contradicción entre aquellas dos posiciones. En efecto, el "tener" es una posición simbólica que, para Lacan, instituye la posición masculina dentro de una matriz heterosexual y que supone la existencia de una relación idealizada de propiedad a la que sólo pueden aproximarse parcial y vanamente aquellos seres marcados como masculinos, quienes ocupan vana y parcialmente aquella posición dentro del lenguaje. Pero esta atribución misma de propiedad está impropiamente atribuida si se basa en negar el carácter transferible de la propiedad (es decir, si se trata de una transferencia a un sitio no transferible o un sitio que ocasiona otras transferencias, pero que no ha sido transferido desde ninguna parte); luego, la represión de esa negación constituirá una parte interna del sistema y, por lo tanto, se presentará como el espectro que promete su desestabilización.

En la medida en que toda referencia a un falo lesbiano parece ser una representación espectral de un original masculino, bien

podríamos cuestionar la producción espectral de la "originalidad" putativa de lo masculino. En este sentido, el texto de Freud podría interpretarse como la producción forzada de un "original" masculinista, de manera bastante similar a como se ha interpretado el *Timeo* de Platón. En el texto de Freud, esta pretensión de originalidad se constituye mediante la inversión y supresión de una serie de sustituciones producidas ambivalentemente.

Parece que esta valorización imaginaria de las partes del cuerpo debe hacerse derivar de una especie de hipocondría erotizada. La hipocondría es una investidura imaginaria que, de acuerdo con la primera teoría, constituye una proyección libidinal de la superficie del cuerpo que a su vez establece su accesibilidad epistemológica. Aquí la hipocondría denota algo como una delineación o una producción *teatral* del cuerpo que le proporciona un contorno al yo, proyectando un cuerpo que llega a ser objeto de una identificación, completamente tenue en cuanto a su condición imaginaria o proyectada.

Pero en el análisis de Freud hay desde el comienzo algo claramente descarriado. Porque, ¿cómo se llega a transformar la autopreocupación por el sufrimiento o la enfermedad corporales en una analogía del descubrimiento y la evocación erógenos de las partes del cuerpo? En *El yo y el ello*, Freud sugiere que imaginar la sexualidad *como* enfermedad es un síntoma de la presencia estructurante de un marco moralista de culpa. En este texto, Freud sostiene que el narcisismo debe dar paso a los objetos y que finalmente uno debe amar para no caer enfermo. En la medida en que se dé una *prohibición sobre el amor*, acompañada por amenazas de muerte imaginada, habrá una gran inclinación a rechazar el amor, acatando así tal prohibición, y a contraer una enfermedad neurótica. Una vez que se ha instalado tal prohibición, las partes del cuerpo emergen pues como sitios de placer punible y, por lo tanto, de placer y dolor. En este tipo de dolencia neurótica, la culpa se manifiesta entonces como dolor que se difunde por la superficie corporal y puede aparecer como enfermedad física. ¿Qué se sigue de tal razonamiento si *este* tipo de sufrimiento corporal inducido por la culpa es el que, como afirmaba Freud respecto de otros dolores, tiene analogía con la manera en que llegamos a tener una "idea" de nuestro propio cuerpo?

Si de algún modo las prohibiciones constituyen las morfologías proyectadas, reelaborar los términos de tales prohibiciones sugiere la posibilidad de proyecciones variables, modos variables de delinear y teatralizar las superficies del cuerpo. Serían estas "ideas" del cuerpo sin las cuales no habría ningún yo, ninguna centralización temporal de la experiencia. En la medida en que tales "ideas" sustentadoras estén reguladas por la prohibición y el dolor, pueden entenderse como efectos impuestos y materializados del poder regulador. Pero, precisamente porque las prohibiciones no siempre surten efecto, es decir, no siempre producen el cuerpo dócil que acata plenamente el ideal social, pueden delinear superficies corporales que no signifiquen las polaridades heterosexuales convencionales. Estas superficies corporales variables o estos yo corporales pueden convertirse así en sitios de transferencia de propiedades que ya no corresponden apropiadamente a una anatomía. Luego aclararé lo que esto significa para poder reflexionar sobre los imaginarios alternativos y el falo lesbiano, pero primero quiero hacer una advertencia más sobre Freud.

La patologización de las zonas erógenas que propone Freud exige que se la interprete como un discurso producido desde el punto de vista de la culpa, y aunque las posibilidades imaginarias y proyectivas de la hipocondría son útiles, deben disociarse de las metáforas de enfermedad que inundan la descripción de la sexualidad. Esto es especialmente importante en un momento como el actual en el que la patologización de la sexualidad en general y específicamente la descripción de la homosexualidad como paradigma de lo patológico en sí mismo son sintomáticas del discurso homofóbico sobre el sida.

En la medida en que Freud acepta la analogía entre erogeneidad y enfermedad, produce un discurso patológico sobre la sexualidad que permite que las figuras de las enfermedades orgánicas construyan figuras de las partes corporales erógenas. Esta correspondencia tiene sin duda una larga historia, pero halla una de sus permutaciones contemporáneas en la construcción homofóbica de la homosexualidad masculina como siempre-ya patológica –una observación hecha recientemente por Jeff Nunokawa[10]–, de

10. Jeff Nunokawa, "In Memorium and the Extinction of the Homosexual", *ELH*, 58, invierno de 1991, págs. 130-155.

modo tal que el sida se construye fantasmáticamente como la patología de la homosexualidad misma. Evidentemente, lo importante es leer a Freud destacando no los momentos en que hace coincidir la enfermedad y la sexualidad sino los momentos en que tal coincidencia se desmorona y cuando el propio Freud no logra leerse a sí mismo exactamente como nos enseña que lo leamos" ("Comentar un texto es como hacer un análisis" [Lacan, *I*, pág. 73]).

Las prohibiciones, que incluyen la prohibición de la homosexualidad, operan a través del dolor de la culpa. Freud ofrece este vínculo al final de su ensayo, cuando explica la génesis de la conciencia y sus posibilidades de autovigilancia, como la introyección de la catexia homosexual. En otras palabras, el ideal del yo que gobierna lo que Freud llama el "autorrespeto del yo" requiere la prohibición de la homosexualidad. Esta prohibición contra la homosexualidad *es* el deseo homosexual vuelto sobre sí mismo; la autocensura de la conciencia *es* el desvío reflexivo del deseo homosexual. De modo que si, como propone Freud, el dolor tiene un efecto delineador, es decir, puede ser un modo de que logremos tener una idea de nuestro propio cuerpo, también es posible que las prohibiciones que instituyen el género operen inundando el cuerpo con un dolor que culmina en la proyección de una superficie, esto es, una morfología sexuada que es a la vez una fantasía compensatoria y una máscara fetichista. Y si uno está obligado a amar o a enfermarse, quizás la sexualidad que aparece como enfermedad sea pues el efecto insidioso de tal censura del amor. ¿Puede la producción misma de la *morphé* interpretarse como una alegoría del amor prohibido, la *incorporación* de la pérdida?

La relación entre incorporación y melancolía es una cuestión complicada que retomaremos en el último capítulo. Baste decir que las fronteras del cuerpo son la experiencia vivida de diferenciación, entendiendo que esa diferenciación nunca es imparcial respecto de la cuestión de la diferencia de género o la matriz heterosexual. ¿Qué se excluye del cuerpo para que se forme el límite del cuerpo? y, ¿de qué modo amenaza tal exclusión ese límite, como una especie de fantasma interno, la incorporación de la pérdida como melancolía? ¿Hasta qué punto es la superficie del cuerpo el efecto disimulado de esa pérdida? Freud ofrece algo semejante a un mapa de esta problemática sin ahondar en el análisis que exige tal problemática.

Si este esfuerzo por reconcebir lo físico y lo psíquico logra su propósito, ya no es posible considerar la anatomía como un referente estable que de algún modo se valoriza u obtiene significación a través la sujeción a un esquema imaginario. Por el contrario, la accesibilidad misma de la anatomía depende en cierto sentido de este esquema y coincide con él. Como resultado de esta coincidencia, no queda muy claro si se puede decir que las lesbianas sean "del" mismo sexo o que la homosexualidad en general deba construirse como amor por lo mismo. Si el sexo se esquematiza siempre en este sentido, no hay ninguna razón necesaria para que continúe siendo el mismo para todas las mujeres. La indisolubilidad de lo psíquico y lo corporal sugiere que toda descripción del cuerpo, incluyendo aquellas irremediablemente convencionales dentro del discurso científico, se produce a través de la circulación y validación de tal esquema imaginario.

Pero si las descripciones del cuerpo se producen en y a través de un esquema imaginario, es decir, si estas descripciones están investidas psíquica y fantasmáticamente, ¿queda todavía algo que podamos llamar el cuerpo mismo que escape a esta esquematización? Esta pregunta puede responderse al menos de dos maneras diferentes. En primer lugar, la proyección psíquica confiere fronteras y, por lo tanto, da una unidad al cuerpo, de modo tal que los contornos mismos del cuerpo son sitios que vacilan entre lo psíquico y lo material. Los contornos corporales y la morfología no sólo están implicados en una tensión irreductible entre lo psíquico y lo material sino que *son* esa tensión misma. Por ende, la psique no es una clave a través de la cual aparece un cuerpo ya dado. Esta formulación representaría el cuerpo como un "en sí mismo" ontológico al que sólo es posible tener acceso a través de una psique que establece su modo de aparición como un objeto epistemológico. Dicho de otro modo, en esta perspectiva, la psique sería una clave epistemológica a través de la cual se conoce el cuerpo, pero se perdería en qué sentido la psique es formativa de la morfología, es decir, es somatizadora.[11]

11. Aunque la somatización se entiende como parte de la formación de síntomas, puede ocurrir que el desarrollo morfológico y la asunción de un sexo sean la forma generalizada del síntoma somático.

Richard Wollheim ofrece una extensa argumentación del yo corporal en la cual sostiene que las fantasías incorporativas son un aspecto esencial de la autorre-

Esta formulación kantiana del cuerpo exige una reelaboración, primero, en un registro más fenomenológico, como una formación imaginaria y, segundo, mediante una teoría de la significación, como un efecto y una señal de la diferencia sexual. En el sentido fenomenológico, sostenido en el segundo caso, en este contexto podríamos entender la psique como aquello que constituye el modo en que se da o se determina el cuerpo, la condición y el contorno de esa determinación. Aquí, la materialidad del cuerpo no debe conceptualizarse como un *efecto* unilateral o causal de la psique en ningún sentido que reduzca tal materialidad a la psique o que haga de la psique la materia monista a partir de la cual se produce y/o deriva aquella materialidad. Esta última alternativa constituiría una forma claramente insostenible de idealismo. Tiene que existir la posibilidad de admitir y afirmar una serie de "materialidades" que correspondan al cuerpo, la serie de significaciones que le asignan las esferas de la biología, la anatomía, la fisiología, la composición hormonal y química, la enfermedad, la edad, el peso, el metabolismo, la vida. Ninguna de ellas puede ser negada. Pero el carácter innegable de estas "materialidades" en modo alguno implica qué significa afirmarla, en realidad, qué matrices interpretativas condicionan, permiten y limitan esa afirmación necesaria. El hecho de que cada una de esas categorías tenga una historia y una historicidad, que cada una de ellas se constituya en virtud de las líneas fronterizas que las distinguen y, por lo tanto, de lo que excluyen, el hecho de que las relaciones del discurso y el poder produzcan jerarquías y superposiciones entre ellas y se opongan a tales fronteras, implica que éstas son regiones persistentes y objetadas.

Quisiéramos afirmar que lo que persiste dentro de estos ámbitos rechazados es la "materialidad" del cuerpo. Pero tal vez cumplamos esa misma función y algunas otras si sostenemos que lo que persiste aquí es *una demanda en y por el lenguaje*, un "aquello que" provoca y ocasiona, digamos, dentro del dominio de la ciencia, aquello que exige que se lo explique, se lo describa, se lo diagnostique, se lo altere o, dentro de la trama cultural de la experiencia vivida, se lo alimente, se lo ejercite, se lo movilice, se lo adormezca, un sitio de actuaciones y pasiones de diversa índole. Insistir en esta demanda, en señalar este sitio como "aquello sin lo cual" no podría darse ninguna operación psíquica, pero además como aquello sobre lo cual y a través de lo cual también opera la psique, es comenzar a circunscribir lo que invariable y persistentemente es el sitio de operación de la psique; no la pizarra en blanco o el medio pasivo sobre el cual actúa la psique, sino, antes bien, la demanda constitutiva que moviliza la acción psíquica desde el comienzo, que es esa movilización misma y, en su forma corporal transmutada y proyectada, continúa siendo esa psique.

¿Cómo responder entonces al segundo requerimiento para afirmar la noción de "cuerpos" como una materia de significación?

presentación corporal y del desarrollo psíquico. En una perspectiva kleiniana, Wollheim argumenta que no sólo la fantasía incorporativa, sino también la internalización arrojan dudas sobre la posibilidad de separar al sujeto de sus objetos internalizados. La tesis del yo corporal es la tesis de este carácter inseparable. Véase Richard Wollheim, "The Bodily Ego", en Richard Wollheim y James Hopkins (comps.), *Philosophical Essays on Freud*, Nueva York y Londres, Cambridge University Press, 1982, págs. 124-138.

"LOS CUERPOS, ¿SON PURAMENTE DISCURSIVOS?"

Las categorías lingüísticas que supuestamente "denotan" la materialidad del cuerpo tienen el inconveniente de depender de un referente que nunca se resuelve ni está contenido permanente o plenamente en ningún significado dado. En realidad, ese referente persiste sólo como una especie de ausencia o pérdida, aquello que el lenguaje no puede captar y que, en cambio, lo impulsa a repetir el intento de captarlo, de circunscribirlo y a fracasar en tal intento. Esta pérdida ocupa su lugar en el lenguaje como un llamado o una demanda insistente que, si bien está *en* el lenguaje, nunca forma plenamente parte *del* lenguaje. Postular una materialidad que esté fuera del lenguaje continúa siendo un modo de postular esa materialidad, y la materialidad así postulada conservará esa postulación como su condición constitutiva. Postular una materialidad exterior al lenguaje, considerada ontológicamente distinta del lenguaje, equivale a socavar la posibilidad de que el lenguaje pueda indicar o corresponder a ese ámbito de alteridad radical. Por ello, la distinción absoluta entre lenguaje y materialidad que procuraba asegurar la función referencial del lenguaje socava radicalmente esa misma función.

Esto no significa que, por un lado, el cuerpo sea sencillamente materia lingüística o, por el otro, que no influya en el mensaje. En realidad influye en el lenguaje todo el tiempo. La materialidad del lenguaje, o más precisamente del signo mismo que procura denotar "materialidad", sugiere que no todo, incluyendo la materialidad, es desde siempre lenguaje. Por el contrario, la materialidad del significante (una "materialidad" que comprende tanto los signos como su eficacia significativa) implica que no puede haber ninguna referencia a una materialidad pura salvo a través de la materialidad. Por lo tanto, no es que uno no pueda salirse del lenguaje para poder captar la materialidad en sí misma y de sí mismo; antes bien, todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza a través de un proceso significante que, en su condición sensible, es siempre-ya material. En este sentido, pues, el lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación.

Pero, si bien el lenguaje no se opone a la materialidad, tampoco es posible reducir sumariamente la materialidad a una identidad con el lenguaje. Por un lado, el proceso de significación es siempre material; los signos operan *mediante la aparición* (visiblemente, auditivamente) y aparecer a través de lo material significa, aunque lo que aparece sólo signifique en virtud de aquellas relaciones no perceptibles por los sentidos, es decir, relaciones de diferenciación que tácitamente estructuran e impulsan la significación misma. Las relaciones, hasta la noción de *différence*, instituyen y requieren referencias, términos, significantes fenomenológicos. Sin embargo, lo que permitirá que un significante signifique nunca será solamente su materialidad; esa materialidad será a la vez una instrumentalidad y un despliegue de una serie de relaciones lingüísticas más amplias.

La materialidad del significante sólo significará en la medida en que sea impura, en que esté contaminada por la idealidad de las relaciones diferenciadoras, las estructuraciones tácitas de un contexto lingüístico que en principio es ilimitable. Inversamente, el significante funcionará en la medida en que esté también contaminado constitutivamente por la materialidad misma que pretende superar la idealidad de sentido. Separada de la realidad del significante y, sin embargo, relacionada con ella está la materialidad

del significado, así como el referente, accesible a través del significado, pero que aun así no puede reducirse al significado. Esta diferencia radical entre *referente* y *significado* es el sitio donde se negocian perpetuamente la materialidad del lenguaje y la del mundo que el lenguaje procura significar. Puede ser útil comparar esta idea con la noción de la carne del mundo de Merleau-Ponty.[12] Aunque no pueda decirse que el referente existe separado del significado, no puede reducírselo a éste. Ese referente, esa función permanente del mundo, ha de persistir como el horizonte y como "aquello que" hace su demanda en el lenguaje y al lenguaje. El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno al otro y, sin embargo, nunca uno excede enteramente al otro. Desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente, el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes.

Pero, ¿qué decir del tipo de materialidad que está asociada al cuerpo, de su condición física así como de su locación, incluyendo su locación social y política y de esa materialidad que caracteriza el lenguaje? ¿Estamos usando la "materialidad" en un sentido corriente o estos usos son ejemplos de lo que Althusser llama modalidades de la materia?[13]

Responder a la pregunta de la relación entre la materialidad de los cuerpos y la del lenguaje exige primero que ofrezcamos una versión de cómo se materializan los cuerpos, es decir, de cómo llegan a asumir la *morphe*, la forma mediante la cual queda marcado su carácter distintivo material. La materialidad del cuerpo no debe darse por descontada, porque en cierto sentido se la adquiere, se la constituye, mediante el desarrollo de la morfología. Y, en la perspectiva lacaniana, el lenguaje, entendido como las reglas de diferenciación basadas en las relaciones de parentesco idealizadas, es

12. Sobre la noción de "la carne del mundo" y el entrelazamiento del tacto, la superficie y la visión, véase de Maurice Merleau-Ponty, "The Intertwining-The Chiasm", *The Visible and the Invisible*, trad. Alphonso Lingis, comp. Claude Lefort, Evanston, Northwestern University Press, 1968, págs. 130-155 [Ed. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970].

13. Véase Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", pág. 166.

esencial para el desarrollo de la morfología. Antes de considerar un enfoque del desarrollo de la morfología corporal y lingüística, volvamos brevemente nuestra atención a Kristeva, para ofrecer un contraste con Lacan y una introducción crítica.

En la medida en que pueda entenderse que el lenguaje emerge de la materialidad de la vida corporal, esto es, como la reiteración y la extensión de un conjunto material de relaciones, el lenguaje es una satisfacción sustituta, un acto primario de desplazamiento y condensación. Kristeva sostiene que la materialidad del significante pronunciado, la vocalización del sonido, es ya un intento psíquico de reinstalar y recapturar un cuerpo material perdido; por ello, estas vocalizaciones se recapturan temporalmente en la poesía altisonante que aprovecha las mayores posibilidades materiales del lenguaje.[14] No obstante, hasta en este caso, aquellos balbuceos verbales ya están psíquicamente investidos, se despliegan al servicio de una fantasía de dominio y restauración. Aquí, la materialidad de las relaciones corporales, anterior a cualquier individuación en un cuerpo separable o, en realidad, simultánea con tal individuación, se desplaza a la materialidad de las relaciones lingüísticas. El lenguaje que es el efecto de este desplazamiento lleva, sin embargo, la huella de aquella pérdida precisamente en el objetivo fantasmático de recuperación que moviliza la vocalización misma. Luego, lo que se vuelve a invocar fantasmáticamente en la materialidad de los sonidos significantes es la materialidad de aquel (otro) cuerpo. En realidad, lo que les da a tales sonidos el poder de significar es esa estructura fantasmática. La materialidad del significante es pues la repetición desplazada de la materialidad del cuerpo maternal perdido. En este sentido, la materialidad se constituye en y a través de la iterabilidad. Y, en la medida en que el impulso referencial del lenguaje sea retornar a aquella presencia originaria perdida, el cuerpo maternal llega a ser, por así decirlo, el paradigma o la figura de cualquier referente posterior. Ésta es en parte la función de lo Real en su convergencia con el cuerpo no tematizable maternal en el discurso de Lacan. Lo Real es aquello que se resiste a la simbolización y que la impone. Mientras

14. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, (comp. Leon Roudiez; trad. de Thomas Gorz, Alice Jardine y Leon Roudiez), Nueva York, Columbia University Press, 1980, págs. 134-136.

en la doctrina lacaniana, lo "real" continúa siendo irrepresentable y el espectro de su representabilidad es el espectro de la psicosis, Kristeva redescribe y reinterpreta lo que está "fuera" de lo simbólico como lo semiótico, esto es, un modo poético de significar que, aunque depende de lo simbólico, no puede reducirse a lo simbólico ni puede figurarse como su Otro no tematizable.

Para Kristeva, la materialidad del lenguaje de algún modo deriva de la materialidad de las relaciones corporales infantiles; el lenguaje se transforma en algo como el desplazamiento infinito de esa *joissance* (goce) que se identifica fantasmáticamente con el cuerpo maternal. Todo esfuerzo por significar codifica y repite esta pérdida. Además, esa significación –y la materialización del lenguaje– sólo pueden darse con la condición de esta primera pérdida del referente, lo Real, entendido como la presencia maternal. La materialidad del cuerpo maternal sólo puede figurarse en el lenguaje (un conjunto de relaciones ya diferenciadas) como el sitio fantasmático de una fusión no individuada, una *jouissance* anterior a la diferenciación y aparición del sujeto.[15] Pero, en tanto la pérdida sea figurada *dentro del lenguaje* (es decir, aparezca como una figura en el lenguaje), también será negada, porque el lenguaje realiza la separación que figura y a la vez defiende contra ella; como resultado de todo ello, cualquier figuración de esa pérdida repetirá y negará la pérdida misma. Las relaciones de diferenciación entre partes del habla que producen significación son en sí mismas la *reiteración* y la extensión de los actos primarios de diferenciación y separación del cuerpo maternal mediante los cuales el sujeto hablante llega a ser tal. En la medida en que el lenguaje aparezca motivado por una pérdida que no puede lamentar y parezca repetir la pérdida misma que se niega a reconocer, podríamos considerar esta ambivalencia que está en el corazón mismo de la iterabilidad lingüística como las profundidades melancólicas de la significación.

La postulación de la primacía del cuerpo maternal en la génesis de la significación es claramente cuestionable, pues no es posible mostrar que lo que inaugura primaria o exclusivamente la relación con el habla sea una diferenciación de dicho cuerpo. El cuerpo

15. Irigaray prefiere formular esta relación material primaria atendiendo a la contigüidad o proximidad material. Véase Luce Irigaray, "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine", en *This Sex Which Is Not One*, pág. 75.

maternal anterior a la formación del sujeto es percibido, siempre y solamente, por un sujeto que, por definición, aparece después de esa situación hipotética. El intento de Lacan de ofrecer un enfoque de la génesis de las fronteras corporales en "El estadio del espejo" (1949) parte de la base de que la relación narcisista es primaria y así desplaza el cuerpo maternal como el sitio de la identificación primaria. Esta noción se presenta en el mismo ensayo en que se dice que el infante supera con júbilo la obstrucción del soporte que presumiblemente lo mantiene en su lugar ante el espejo. La reificación de la dependencia maternal como un "soporte" y una "obstrucción" significados primariamente como aquello que, al ser superado, provoca júbilo, sugiere que hay un discurso sobre la diferenciación de lo maternal en el estadio del espejo. Lo maternal ya ha sido sometido, por así decirlo, a un proceso de supresión por el lenguaje teorético que reifica su función y afirma la superación misma que quiere documentar.

En tanto el estadio del espejo implique una relación *imaginaria*, es la relación de la proyección psíquica, pero no, estrictamente hablando, en el registro de lo Simbolico, es decir, en el lenguaje, el uso diferenciado/diferenciador del habla. El estadio del espejo no es una explicación *desde el punto de vista del desarrollo* de cómo llega a formarse la idea del propio cuerpo. Sin embargo, sugiere que la capacidad de proyectar una *morphé*, un forma, en una superficie es parte de la elaboración, la centralización y la contención psíquicas (y fantasmáticas) de los contornos corporales de uno mismo. Este proceso de proyección o elaboración psíquica implica asimismo que el sentido del propio cuerpo no se alcanza (solamente) mediante la diferenciación de otro (el cuerpo maternal), sino que cualquier sentido del contorno corporal, como algo proyectado, se articula mediante una autodivisión y un autodistanciamiento necesarios. En este sentido, el estadio del espejo de Lacan puede interpretarse como una reescritura de la introducción que hace Freud del yo corporal en *El yo y el ello*, así como la teoría del narcisimo. Aquí no se trata de establecer si la madre o la *imago* aparecen primero o si son completamente distintos uno del otro, sino, antes bien, de explicar la individuación a través de la dinámica inestable de la diferenciación y la identificación sexuales que se dan mediante la elaboración de contornos corporales imaginarios.

Para Lacan, el cuerpo o, más precisamente, la morfología es una formación imaginaria,[16] pero en el segundo seminario se nos dice que este discernimiento o producción visual, el cuerpo, sólo puede sostenerse en su integridad fantasmática sometiéndose al lenguaje y a la marcación de la diferencia sexual: "el *percipi* del hombre (sic) sólo puede sostenerse dentro de una zona de nominación (*C'est par la nomination que l'homme fait subsister les objets dans une certaine consistance)"* (Lacan, *II*, págs. 177-202). Los cuerpos sólo llegan a ser un todo, es decir, totalidades, mediante la imagen especular idealizadora y totalizante sostenida en el tiempo por el nombre marcado sexualmente. Tener un nombre es estar posicionado dentro de lo Simbólico, el dominio idealizado del parentesco, un conjunto de relaciones estructuradas a través de la sanción y el tabú, gobernado por la ley del padre y la prohibición contra el incesto. Para Lacan, los nombres, que son el emblema de esta ley paternal y la instituyen, *sostienen* la integridad del cuerpo. Lo que constituye el cuerpo integral no es una frontera natural ni un telos orgánico, sino que es la ley de parentesco que se aplica a través del nombre. En este sentido, la ley paternal produce versiones de integridad corporal; el nombre, que instala el género y el parentesco, funciona como una performativa que inviste y está investida políticamente. Al nombrarnos se nos inculca esa ley y se nos forma, corporalmente, de acuerdo con esa ley.[17]

REESCRIBIR EL IMAGINARIO MORFOLÓGICO

> La conciencia se da cada vez que hay una superficie tal que puede producir lo que se llama una imagen. Ésta es una definición material. (Lacan *II*, págs. 49/ 65)

16. En el "estadio del espejo" Lacan no distingue aún lo imaginario de lo simbólico, como hará luego.

17. La estrategia propuesta por Monique Witting en *El cuerpo lesbiano* relativa a la renominación, podría interpretarse como una reelaboración de este supuesto lacaniano. El nombre confiere un carácter morfológicamente distintivo, y los nombres que rechazan explícitamente el linaje patronímico se convierten en oportunidades de desintegrar la versión (paternal) de integridad corporal así como de reintegrar y reformar otras versiones de coherencia corporal.

> Hay algo original, inaugural, profundamente herido en la relación humana con el mundo... esto es lo que surge de la teoría del narcisismo que nos legó Freud, por cuanto este marco introduce algo indefinible, una situación *sin salida*, que marca todas las relaciones y, especialmente, las relaciones libidinales del sujeto. (Lacan *II*, págs. 167/ 199)

La siguiente lectura selectiva de Lacan indagará las consecuencias que tiene la teoría del narcisismo en la formación del yo corporal y en la marcación que le impone el sexo. En tanto el yo se forme partiendo de la psique, a través de la proyección del cuerpo, y el yo *sea* esa proyección, la condición del (des)conocimiento reflejo, ese yo será invariablemente un yo corporal. Esta proyección del cuerpo, que Lacan describe como el estadio del espejo, reescribe la teoría del narcisismo de Freud a través de la dinámica de proyección y desconocimiento (*méconnaissance*). En el transcurso de esta reescritura, Lacan establece la morfología del cuerpo como una proyección investida psíquicamente, una idealización o "ficción" del cuerpo entendido como totalidad y *locus* de control. Además, Lacan sugiere que esta proyección narcisista e idealizante que establece la morfología constituye la condición para generar objetos y reconocer los otros cuerpos. El esquema morfológico establecido durante el estadio del espejo constituye precisamente esa reserva de *morphé* a partir de la cual se producen los contornos de los objetos; tanto los objetos como los demás sólo llegan a aparecer a través de la clave mediadora de esta morfología proyectada o imaginaria.

Se verá que esta trayectoria lacaniana resulta problemática (al menos) en dos aspectos: (1) el esquema morfológico que llega a ser la condición epistémica para que aparezca el mundo de los objetos y de los otros, está marcada como masculina y, por lo tanto, llega a constituir la base de un imperialismo epistemológico antropocéntrico y androcéntrico (ésta es una crítica que Luce Irigaray le hace a Lacan y es la convincente razón que la lleva a concebir su proyecto de articular un imaginario femenino);[18] (2) la idealización del cuerpo como centro de control esbozada en "El estadio del

18. Véase el excelente análisis reciente de Margaret Whitford sobre Luce Irigaray y el imaginario femenino en *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londres, Routledge, 1991, págs. 53-74.

espejo" aparece rearticulada en "La significación del falo" (1958) en la noción que ofrece Lacan del falo, entendido como aquello que controla las significaciones en el discurso. Aunque Lacan niega explícitamente la posibilidad de que el falo sea una parte del cuerpo o un efecto imaginario, este repudio debe entenderse como un componente de la jerarquía simbólica misma que le atribuye al falo durante este último ensayo. Como ocurre con la idealización de una parte del cuerpo, en el ensayo de Lacan la figura fantasmática del falo sufre una serie de contradicciones semejantes a las que perturban el análisis ofrecido por Freud de las partes erógenas del cuerpo. Se puede decir que el falo lesbiano interviene como una consecuencia inesperada del esquema lacaniano, un significante aparentemente contradictorio que, a través de una mimesis crítica,[19] pone en tela de juicio el poder ostensiblemente originador y controlador del falo lacaniano o más precisamente, el hecho de que se lo instale como el significante privilegiado del poder simbólico. El falo lesbiano es el emblema de un movimiento que se opone a la relación entre la lógica de no contradicción y la legislación de la heterosexualidad obligatoria en el nivel de lo simbólico y de la morfogénesis corporal. En consecuencia, este movimiento procura abrir un sitio discursivo que permita reconsiderar las relaciones tácitamente políticas que se instalan y persisten en las divisiones entre las partes del cuerpo y la totalidad, entre la anatomía y lo imaginario, entre la corporalidad y la psique.

En su seminario de 1953, Lacan sostenía que "el estadio del espejo no es sencillamente un momento del desarrollo. También es una función ejemplar, porque revela algunas de las relaciones que establece el sujeto con su imagen, en la medida en que es el *Urbild* (ideal) del yo" (Lacan, *I*, págs. 74/88). En "El estadio del espejo", publicado cuatro años antes, Lacan argumenta que "tenemos que [...] entender el estadio del espejo *como una identificación...*" y poco después, en el mismo ensayo sugiere que el yo es el efecto acumulativo de sus identificaciones formativas.[20] Dentro de los

19. Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2:1, 1989, pág. 48.

20. "Il y suffit comprendre le stade du miroir comme une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme: à savoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image, –dont la prédestination à cet effet de phase est suffisament indiquée par l'usage dans la théorie, du term antique d'*imago*" (Jacques

movimientos norteamericanos seguidores de Freud, especialmente en la psicología del yo y en ciertas versiones de las relaciones de objeto, quizás sea habitual sugerir que el yo preexiste a sus identificaciones, una idea confirmada por la gramática que insiste en afirmar que "un yo se identifica con un objeto exterior a él". La posición lacaniana sugiere, no sólo que las identificaciones *preceden* al yo, sino que la relación identificatoria con la imagen establece el yo. Además, el yo establecido mediante esta relación identificatoria es en sí mismo una relación, en realidad, la historia acumulativa de tales relaciones. Como resultado de todo ello, el yo no es una sustancia idéntica a sí misma, sino que es una historia sedimentada de relaciones imaginarias que sitúan el centro del yo fuera del yo, en la *imago* externalizada que confiere y produce los contornos corporales. En este sentido, el espejo de Lacan no refleja

Lacan, "Le stade du miroir", *Écrits*, pág. 90). De la introducción de la *imago*, Lacan pasa luego a la asunción jubilosa que hace el niño de su (*sic*) "imagen especular", una situación ejemplar de la matriz simbólica en la cual se dice que el "*je*" o el sujeto es precipitado en una forma primordial, anterior a la dialéctica de la identificación con otro. Al no poder distinguir aquí entre la formación del "*je*" y el "*moi*", Lacan da en el párrafo siguiente una aclaración adicional de "*cette forme*" como aquello que podría llamarse el "*je-idéal*", el yo ideal, una traducción que produce la confusa convergencia del *je* y el *moi*. Afirmar que esta forma pueda denominarse "*je-idéal*" depende de los usos explicativos que pueden dársele al término. En este caso, esta traducción provisoria introducirá en un registro conocido, "un registre connu", es decir, conocido a partir de Freud, esa identificación fantasmática y primaria que Lacan describe como "la souche des identifications secondaires". Aquí parece que la construcción social del yo se realiza a través de una dialéctica de identificaciones entre un yo ya constituido parcialmente y el Otro. El estadio del espejo es precisamente la identificación primaria, presocial y determinada "dans une ligne de fiction", en una línea de ficción (imaginaria, especular) que precipita las identificaciones secundarias (sociales y dialécticas). Esto quedará claro luego cuando Lacan sostenga que la relación narcisista prefigura y modela las relaciones sociales así como las relaciones con los objetos (que también son sociales en el sentido de estar mediados lingüísticamente). En cierto sentido, el estadio del espejo *da forma o morphé* al yo mediante la delineación fantasmática de un cuerpo controlado. Este acto primario de dar una forma se desplaza o extrapola luego al mundo de los demás cuerpos y objetos, suministrando la condición ("*la souche*", el tronco de un árbol que, aparentemente ha caído o ha sido talado pero que sirve como terreno fértil) para su aparición. Este madero caído o cortado, listo para ser usado, concuerda con las significaciones de la materia entendida como *hyle*, considerada en el capítulo 1. En este sentido, para Lacan, las identificaciones primarias son indisociables de la materia.

ni representa un yo preexistente, sino que, antes bien, suministra el marco, la frontera, la delineación espacial para que pueda elaborarse proyectivamente el yo mismo. De ahí que Lacan afirme: "la imagen del cuerpo le da al sujeto la primera forma que le permite localizar lo que pertenece al yo [*ce qui est du moi*] y lo que no le pertenece" (Lacan, *I*, págs. 79/94).

Estrictamente hablando, no puede decirse pues que el yo se identifique con un objeto exterior a él; antes bien, el "exterior" del yo se demarca ambiguamente por primera vez a través de una identificación con una *imago*, que es en sí misma una relación, o en realidad se establece en y como lo imaginario una frontera espacial que negocia lo "exterior" y lo "interior": "la función del estadio del espejo [es] un caso particular de la función de la *imago*, que consiste en establecer una relación entre el organismo y su realidad o, como suele decirse, entre el *Innenwelt* (el mundo interior) y el *Umwelt* (el ambiente)".[21] La imagen especular que ve el niño, esto es, la representación imaginaria que produce el niño, confiere una integridad y una coherencia visuales a su propio cuerpo (que aparece como otro) y así le compensa su sentido limitado y preespecular de movilidad y su control motor subdesarrollado. Lacan continúa identificando esta imagen especular con el ideal del yo (*je-idéal*) y con el sujeto, aunque, en sus últimas conferencias, hará una distinción entre estos dos términos, empleando otros fundamentos.[22]

21. Jacques Lacan, "The Mirror Stage", *Écrits: A Selection* (trad. Alan Sheridan), Nueva York, Norton, 1977, pág. 4: "La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago* qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité –ou, comme on dit, de l'*Innerwelt* à l'*Umwelt*", *Écrits .Vol. I*, París, Seuil, 1971, pág. 93. [Ed. cast.: "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos*, t. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985.]

22. Luego Lacan llega a separar el yo del sujeto al vincular el yo al registro de lo imaginario y al sujeto al registro de lo simbólico. El sujeto corresponde al orden simbólico y a lo que constituye la estructura/lenguaje del inconsciente. En el *Seminario I* Lacan escribe: "El yo es una función imaginaria, pero no debe confundirse con el sujeto". "El inconsciente elude por completo ese círculo de certezas mediante el cual el hombre se reconoce como yo. Hay algo exterior a ese campo que tiene todo el derecho de hablar como yo [...] Es precisamente lo que más tergiversado por el dominio del yo que, en análisis, llega a formularse como el yo propiamente dicho" (pág. 93). En el *Seminario II*, Lacan continúa diciendo: "El yo [...] es un objeto particular dentro de la experiencia del sujeto. Literalmente, el yo es un objeto, un objeto que cumple cierta función que aquí llamamos la función imaginaria" (pág. 44),

Significativamente, esta totalidad idealizada que ve el niño es una imagen de espejo. Podría decirse que esa imagen le confiere idealidad e integridad al cuerpo, pero tal vez sea más exacto decir que lo que se genera a través de esta proyección de idealidad e integridad es el sentido mismo del cuerpo. En realidad, este reflejo transforma, a través de este evento especular, un sentido experimentado de disgregación y pérdida de control en un ideal de integridad y control (*"la puissance"*). Brevemente, sostendremos que esta idealización del cuerpo articulada en "El estadio del espejo" vuelve a aparecer inadvertidamente en el contexto del análisis que ofrece Lacan del falo, entendido como la idealización y la simbolización de la anatomía. Llegados a este punto, tal vez baste con señalar que la *imago* del cuerpo se adquiere en virtud de cierta pérdida; la dependencia y la impotencia libidinal llegan a superarse fantasmáticamente mediante la instalación de una frontera y, por lo tanto, de un centro hipostatizado que produce un yo corporal idealizado; esa integridad y unidad se alcanzan mediante el ordenamiento de una movilidad variable o una sexualidad disgregada, no limitada aún por las fronteras de la individuación: "el objeto humano [*l'objet humain*] siempre se constituye a través de la intermediación de una primera pérdida; nada fecundo le sucede al hombre [*rien de fécond n'a lieu pour l'homme*] si no pasa por la intermediación de la pérdida de un objeto" (Lacan, *Seminario II*, 136/165).[23]

y luego agrega: "El sujeto no es uno. Está desarmado en piezas. Y es obstruido, aspirado, por la imagen, la imagen engañosa y realizada, del otro, *o igualmente* por su propia imagen especular" (pág. 54; la bastardilla es mía).

23. La identificación con esta *imago* se llama "anticipatoria", un término que Alexandre Kojève reserva para la estructura de *deseo*. Véase Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (trad. James Nichols; ed. Allan Bloom), Ithaca, Cornell University Press, 1980, pág. 4. Como anticipatoria, la *imago* es una proyección futura, una idealización proléptica y fantasmática del control corporal que aún no puede existir y que, en cierto sentido, nunca podrá existir: "esta forma sitúa la capacidad de acción del yo, antes de su determinación social, en una dirección imaginaria". La producción identificatoria de ese límite –el efecto de ese espejo limitado– establece el yo como y a través de una unidad espacial imaginaria, idealizante y centralizadora. Así se inaugura el yo *corporal*, se tiene por primera vez acceso fenomenológico a la morfología y a un sentido limitado o distintivo del "yo". Por supuesto, lo que se obtiene es una *méconnaissance* precisamente a causa de la inconmensurabilidad que caracteriza la relación entre ese cuerpo proyectado, imaginario y la matriz corporal descentralizada y no unificada de donde surge esa mirada idealizante. Parafraseando a Freud, siguiendo la línea de pensamiento lacaniano, podría decirse que el yo ante todo y sobre todo se (des)conoce fuera de sí mismo en la *imago* como un yo corporal.

Esta imagen no sólo *constituye* el yo, sino que constituye el yo como *imaginario* (Lacan se refiere repetidamente al "origen imaginario de la función del yo", es decir, entiende el yo como una consecuencia de identificaciones primarias y secundarias constituidas en el plano imaginario). En resumidas cuentas, el yo es una producción imaginaria que se realiza sobre todo mediante la proyección/producción de un yo corporal y que es necesario para que el sujeto pueda funcionar como tal, pero que también es igualmente y significativamente *tenue*. La pérdida de control que en el infante caracteriza el control motriz subdesarrollado persiste en el adulto como ese dominio excesivo de sexualidad acallado y postergado mediante la invocación del "yo ideal" como centro de control. De ahí que fracase todo intento de habitar plenamente una identificación con la *imago* (donde se hace converger ambiguamente las expresiones "identificación con" y "producción de"), porque la sexualidad, temporalmente sofrenada y limitada por ese yo (podría decirse "obstaculizada" por ese yo), no puede estar plena o decisivamente obligada por él. Lo que queda fuera del marco del espejo es, por así decirlo, precisamente el inconsciente que llega a cuestionar la condición representativa de aquello que se muestra *en* el espejo. En este sentido, el yo se produce mediante la *exclusión*, como ocurre con cualquier límite y, sin embargo, lo que queda excluido es negativa y vitalmente constitutivo de lo que "aparece" limitado dentro del espejo.

En el segundo seminario, Lacan observa que "el cuerpo dividido en partes [*le corps morcelé*] encuentra su unidad en la imagen del Otro, que es su propia imagen anticipada: una situación dual en la que se perfila una relación dual, pero asimétrica" (Lacan, *II*, 54/72). El yo se forma alrededor de la imagen especular del cuerpo mismo, pero esta imagen especular es en sí misma una *anticipación*, una delineación hipotética. El yo es ante todo y sobre todo un objeto que no puede coincidir temporalmente con el sujeto, una *ektasis* temporal, el temporal carácter futuro del yo y su exterioridad como *percipi*, establecen su alteridad respecto del sujeto. "El yo... es un objeto particular dentro de la experiencia del sujeto. Literalmente, el yo es un objeto, un objeto que cumple cierta función que llamamos aquí función imaginaria" (Lacan *II*, 4/60).[24] En su condición imaginaria, el yo como objeto no es ni interior ni exterior al sujeto, sino que es el sitio permanentemente inestable donde se negocia perpetuamente esa distinción espacial; esa ambigüedad es lo que marca el yo como *imago*, es decir, como relación iden-

24. Nótese el precedente para la formulación del yo como un objeto enajenado en Jean-Paul Sartre, *The Trascendence of the Ego* (trad. e introd. Forest Williams y Robert Kirkpatrick), Nueva York, Noonday, 1957 [ed. cast.: *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Caldén, 1968].

tificatoria. Por lo tanto, las identificaciones nunca se *hacen* o se *alcanzan* simple o definitivamente; se las constituye, se las combate y se las negocia insistentemente.

La imagen especular del cuerpo mismo es, en cierto sentido, la imagen del Otro. Pero los objetos sólo llegan a percibirse con la condición de que el cuerpo anticipado, ambiguamente localizado le proporcione al yo una *imago* y una frontera. "El objeto siempre está más o menos estructurado como la imagen del cuerpo del sujeto. El reflejo del sujeto, su estadio del espejo [*image espéculaire*] siempre está presente en alguna parte en todo cuadro perceptivo [*tableau perceptif*] y es lo que le da una cualidad, una inercia especial" (Lacan, *II*, 167/199). Aquí se nos ofrece no sólo una versión de la constitución social del yo, sino además los modos en que el yo se diferencia de su Otro y cómo esa *imago* que sostiene y perturba tal diferenciación genera *al mismo tiempo* objetos de percepción. "En el nivel libidinal sólo se aprehende a través de la clave de la relación narcisista" (Lacan, *II*, 167). Y esto se vuelve mucho más complejo cuando vemos que la relación refleja del yo/con el yo se vincula siempre ambiguamente con una relación con el "Otro". Lejos de ser una condición previa meramente narcisista de la génesis del objeto, esta afirmación ofrece en cambio un equívoco irreductible de narcisismo y socialidad que llega a ser la condición de la generación epistemológica de los objetos y el acceso a ellos.

La idealización del cuerpo como una totalidad espacialmente limitada, caracterizada por un control ejercido mediante la mirada, se le presta al cuerpo mismo como su propio autocontrol. Esto llegará a ser esencial para comprender la noción del falo entendido como un significante privilegiado que parece controlar las significaciones que produce. Lacan sugiere además en el segundo seminario: "La cuestión es saber qué órganos entran en juego en [*entrent en jeu dans*] la relación imaginaria narcisista con el otro mediante la cual se forma (*bildet*) el yo. La estructuración imaginaria del yo se forma alrededor de la imagen especular del cuerpo mismo, de la imagen del Otro" (Lacan, *II*, 94-95/119).

Pero algunas partes del cuerpo llegan a ser señales de la función centralizadora y controladora de la *imago* corporal. "Cierto órganos están implicados en [*sont intéressés dans*] la relación narcisista, en la medida en que ésta estructura tanto la relación del yo con el otro como la constitución del mundo de los objetos" (Lacan, *II*, 95/119). Aunque no se los nombra, estos órganos parecen ser, ante todo, órganos [*les organes*], y parecen participar de la relación narcisista; son aquello que obra como la señal o la base conjeturada del narcisismo. Si estos órganos son los genitales masculinos, funcionan como el sitio y también como la señal de un narcisismo específicamente masculino. Además, en tanto el narcisismo, del que se dice que suministra la estructura de las relaciones con el Otro y con el mundo de los objetos, ponga en juego estos órganos, éstos llegarán a ser parte de la elaboración imaginaria de la frontera corporal del yo, señal y "prueba" de su integridad y control y la condición epistémica imaginaria de su acceso al mundo. Al entrar en esa relación narcisista, los órganos dejan de ser órganos y se convierten en efectos imaginarios. Uno estaría tentado a argumentar que en el proceso de ser puesto en juego por el imaginario narcisista, el pene se transforma en falo. Sin embargo, curiosa y significativamente, en el ensayo sobre "La significación del falo", Lacan negará que el falo sea un órgano o un efecto imaginario; es, en cambio, un "significante privilegiado".[25] Luego retornaremos a los nudos textuales que produce esta serie de negaciones en el ensayo de Lacan, pero aquí tal vez sea importante observar que estos órganos implicados en la relación narcisista llegan a constituir parte de la condición y la estructura de todo objeto y todo Otro que pueda percibirse.

"¿Qué traté de comunicar con el estadio del espejo? [...] La imagen del cuerpo [del hombre] es el principio de toda unidad que éste percibe en los objetos [...] todos los objetos de su mundo siempre están estructurados alrededor de la sombra errante de su propio yo [*c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets de son monde*]" (Lacan, *II*, 166/198). Esta función extrapoladora del narcisismo se vuelve falogocentrismo en el momento en que los órganos antes mencionados, implicados por la relación narcisista, llegan a constituir el principio o el modelo por el cual se conoce cualquier otro objeto o cualquier

25. Jacques Lacan , "The Meaning of the Phallus", en Jacqueline Rose y Juliet Mitchell (comps.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* (trad. de Jacqueline Rose), Nueva York, Norton, 1985. [Ed. cast.: "La significación del falo", en *Escritos*, t. 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985.] En las próximas citas nos referiremos a este texto como "Rose".

Otro. En este punto, los órganos se instalan como un "significante privilegiado". Dentro de la órbita de este falogocentrismo, el "*Verliebheit* (enamoramiento) es fundamentalmente narcisista. En el nivel libidinal, el objeto sólo se aprehende a través de la clave de la relación narcisista [*la grille du rapport narcissique*]" (Lacan, *II*, 167/199).

Lacan declara que la relación narcisista "toma posesión" de los órganos y que esta anatomía investida narcisísticamente se transforma en la estructura, el principio, la clave de todas las relaciones epistémicas. En otras palabras, ese órgano imbuido narcisísticamente se eleva luego a la condición de principio estructurante que forma y da acceso a todos los objetos cognoscibles. En primer lugar, esta versión de la génesis de las relaciones epistemológicas implica que todos los objetos cognoscibles tendrán un carácter antropomórfico y androcéntrico.[26] En segundo lugar, este carácter androcéntrico será fálico.

A estas alturas tiene sentido considerar la relación entre la explicación de las relaciones especulares que da Lacan en "El estadio del espejo", el argumento de que la morfología condiciona las relaciones epistemológicas, y el movimiento posterior que se advierte en "La significación del falo", donde se afirma que el falo es un significante privilegiado. Las diferencias entre el lenguaje y los objetivos de los dos ensayos son notables: el primer ensayo se refiere a las relaciones epistemológicas que no están todavía teorizadas en cuanto a la significación; el último parece haber surgido

26. Sobre un análisis sutil de cómo funciona el falomorfismo en Lacan y sobre una elucidación de la mordaz crítica que hace Irigaray de ese falomorfismo, véase Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, págs. 58-74 y 150-152. Whitford lee el ensayo de Lacan sobre el estadio del espejo a través de la crítica de Irigaray y sostiene, no sólo que el estadio del espejo depende en sí mismo del supuesto previo de lo maternal entendido como terreno fértil, sino que el falomorfismo que articula ese ensayo autoriza un "imaginario masculino [en el cual] el narcisismo masculino se extrapola a lo trascendental" (pág. 152). Whitford examina también los esfuerzos hechos por Irigaray para establecer un imaginario femenino por encima y en contra del imaginario masculino presente en la obra de Lacan. Aunque claramente siento cierta simpatía por el proyecto de desautorizar el imaginario masculino, mi propia estrategia consistirá en mostrar que el falo puede asociarse a una variedad de órganos y que una separación eficaz de los conceptos de falo y pene constituye no sólo una herida narcisista al falomorfismo sino además la producción de un imaginario sexual antiheterosexista. Las implicaciones de mi estrategia parecerían poner en tela de juicio la integridad tanto de un imaginario masculino como de uno femenino.

después de un paso del modelo epistemológico al modelo significante (o, antes bien, a una incrustación del ámbito epistemológico dentro de la esfera simbólica de significación). Y aun hay otra diferencia, una diferencia que podría entenderse como una inversión. En el primer ensayo, los "órganos", dominados por la relación narcisista, llegan a ser la morfología fantasmática que genera, mediante una extrapolación especular, la estructura de los objetos cognoscibles. En el último ensayo, Lacan introduce una noción del falo que funciona como significante privilegiado y delimita la esfera de lo significable.

En un sentido limitado, lo órganos investidos narcisísticamente en "El estadio del espejo" cumplen una función paralela a la que cumple el falo en "La significación del falo": los primeros establecen las condiciones de cognoscibilidad, el último establece las condiciones de significabilidad. Además, el contexto teorético en el cual se presenta "La significación del falo" es un contexto en el que la significación es la condición de toda cognoscibilidad y la imagen sólo puede sostenerse mediante el signo (lo imaginario dentro de los términos de lo simbólico); de ello parece desprenderse que los órganos investidos narcisísticamente en el primer ensayo se mantienen de algún modo en –y en virtud de– la noción del falo. Aun cuando sostuviéramos que "El estadio del espejo" documenta una relación imaginaria, mientras que "La significación del falo" tiene que ver con la significación en el nivel de lo simbólico, no queda claro si el primero puede sostenerse sin el segundo y si, lo que tal vez sea más significativo, el último (esto es, lo Simbólico) puede sostenerse sin el primero. Y sin embargo, el propio Lacan frustra esta conclusión lógica al insistir en que el falo no es ni una parte anatómica ni una relación imaginaria. ¿Debe interpretarse este repudio de los orígenes anatómicos e imaginarios del falo como un modo de negarse a explicar el proceso mismo de idealización del cuerpo que el propio Lacan ofrecía en "El estadio del espejo"? ¿Debemos aceptar la prioridad del falo sin cuestionar la investidura narcisista mediante la cual un órgano, una parte del cuerpo, ha sido elevada/erigida a la condición de principio estructurado y centralizador del mundo? Si "El estadio del espejo" revela cómo, mediante la función de sinécdoque de lo imaginario, las partes llegan a representar los todos y un cuerpo descentrado se transfigura en una totalidad con un centro, podríamos sentirnos inclinados a preguntar

qué órganos cumplen esta función centralizadora y de sinécdoque. En "La significación del falo", Lacan efectivamente rechaza la cuestión que formula implícitamente en el primer ensayo. Porque, si el falo, en su función simbólica, no es ni un órgano ni un efecto imaginario, luego no se construye a través de lo imaginario y mantiene una jerarquía y una integridad independientes de lo imaginario. Esto corresponde, por supuesto, a la distinción que hace Lacan a lo largo de toda su obra entre lo imaginario y lo simbólico. Pero, si puede mostrarse que el falo es un efecto de sinécdoque, si no sólo representa a la parte, el órgano, sino que además es la transfiguración imaginaria de esa parte en la función centralizadora y totalizadora del cuerpo, luego el falo se presenta *como simbólico sólo en la medida en que se niegue su construcción a través de los mecanismos transfigurativos y especulares de lo imaginario.* En realidad, si el falo es un efecto imaginario, una transfiguración ilusoria, luego, lo que está en tela de juicio no es meramente la condición simbólica del falo, sino la distinción misma entre lo simbólico y lo imaginario. Si el falo es el significante privilegiado de lo simbólico, el principio delimitador y ordenador de lo que puede ser significado, luego este significante obtiene su privilegio al convertirse en un efecto imaginario que niega tercamente su propia condición tanto de efecto como de imaginario. Si esto es verdad en el caso del significante que delimita la esfera de lo significable dentro de lo simbólico, luego también es verdad respecto de todo aquello que es significado como simbólico. Dicho de otro modo, lo que opera bajo el signo de lo simbólico no puede ser otra cosa que precisamente ese conjunto de efectos imaginarios que han llegado a ser naturalizados y reificados como la ley de significación.

"El estadio del espejo" y "La significación del falo" siguen (por lo menos) dos trayectorias narrativas muy diferentes: la primera describe la transformación prematura e imaginaria de un cuerpo descentrado –un cuerpo dividido en partes [*le corps morcelé*]– en el cuerpo especular, una totalidad morfológica investida con un centro de control motor; la segunda sigue el acceso diferencial de los cuerpos a las posiciones sexuadas dentro de lo simbólico. En un caso, el recurso narrativo es un cuerpo ante el espejo; en el segundo, un cuerpo ante la ley. Semejante referencia discursiva debe construirse, según los términos del propio Lacan, menos como una explicación del desarrollo que como una necesaria ficción heurística.

En "El estadio del espejo", se presenta la figura de un cuerpo dividido "en partes, en piezas" [*une image morcelée du corps*];[27] en tanto que en el análisis de la noción de falo, el cuerpo y la anatomía se describen sólo mediante la negación: la anatomía y, en particular, las partes anatómicas, *no son el falo, sino solamente aquello que el falo simboliza (Il est encore bien moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise* [690]). De modo que en el primer ensayo (¿deberíamos llamarlo "pieza"?), Lacan narra cómo se supera la imagen fraccionada del cuerpo mediante la producción especular y fantasmática de un todo morfológico. En el segundo ensayo, ese drama se representa –o se presenta como síntoma– mediante el movimiento narrativo de la realización teorética misma, lo que consideraremos brevemente como la performatividad del falo. Pero, si es posible interpretar "La significación del falo" como sintomatización del fantasma especular descrito en "El estadio del espejo", también es posible, y conveniente, releer "El estadio del espejo" como un ensayo que ofrece una teoría implícita del "reflejo" como práctica significante.

Si antes de enfrentarse al espejo el cuerpo está dividido "en piezas", ello implica que el reflejarse obra como una especie de extrapolación que, mediante una sinécdoque, hace que esas piezas o partes llegan a representar (en el espejo y gracias al espejo) la totalidad; o, para decirlo de otro modo, la parte sustituye al todo y

27. "[...] le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à la anticipation et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, et a l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, que va marquer de sa structure rigide tout son développement mental" (Lacan, *Écrits I*, págs. 93-94). ["el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación y que trama para el sujeto, atrapado por el señuelo de la identificación espacial, las fantasías que se suceden desde una imagen dividida en partes del cuerpo a una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad y al armazón finalmente asumido de una identidad alienante que, con su estructura rígida, marcará todo el desarrollo mental del sujeto".] Es interesante observar que aquí el carácter fragmentado del cuerpo se supera fantasmáticamente adoptando una especie de armazón o soporte ortopédico, lo cual sugiere que la extensión artificial del cuerpo es parte integrante de su maduración y del sentido acrecentado de control. Las imaginarias posibilidades protectoras y expansivas del armazón y la forma ortopédica sugieren que, puesto que cierta potencia fálica es el efecto del cuerpo transfigurado en el espejo, esta potencia se adquiere mediante métodos artificiales de incremento fálico, una tesis que tiene evidentes consecuencias para el falo lesbiano.

así llega a ser un indicio del todo. Si esto es verdad, tal vez "El estadio del espejo" apele a una lógica de la sinécdoque que instituye y mantiene una fantasía de control. Luego, tiene sentido preguntarse si la construcción teorética del falo es una extrapolación o sinécdoque del mismo estilo. Al cambiar el nombre de pene por el de "falo", ¿se supera, en el plano fantasmático y de la sinécdoque, la condición de parte del pene instaurando al falo como el "significante privilegiado"? Y este nombre, como los nombres propios, ¿afirma y sustenta la condición distintiva morfológica del cuerpo masculino, sosteniendo el *percipi* a través de la nominación?

En la discusión que propone Lacan sobre qué es el falo –que debe distinguirse de su análisis de quién "es" el falo– Lacan debate con diversos practicantes psicoanalíticos sobre quién tiene la autoridad de nombrar el falo, quién sabe dónde y cómo puede aplicarse el nombre, quién está en posición de nombrar el nombre. Lacan objeta que se relegue al falo a una "etapa fálica" o que se lo confunda o disminuya a la condición de "objeto parcial". Y culpa particularmente a Karl Abraham por introducir la noción del objeto parcial, pero es evidente que se opone aún más profundamente a la teoría de las partes introyectadas del cuerpo de Melanie Klein y a la influyente aceptación de Ernest Jones de tales posiciones. Lacan vincula la normalización del falo como objeto parcial con la degradación sufrida por el psicoanálisis en suelo norteamericano, *"la dégradation de la psychanalyse, consécutive à sa transplantation américaine"* (Lacan, *Écrits*, 77/687). Y caracteriza otras tendencias asociadas con esta degradación como "culturalistas" y "feministas". En particular, Lacan se opone a aquellas posiciones psicoanalíticas que consideran la fase fálica como un efecto de la represión y el objeto fálico como un síntoma. Aquí el falo se define negativamente mediante una serie de atributos: no es parcial, no es un objeto, no es un síntoma. Además, el "no" que precede a todas estas características *no* debe interpretarse como *"refoulement"* (represión); en otras palabras, *en estas situaciones textuales*, la negación no debe leerse psicoanalíticamente (Lacan, *Écrits*, 79/687).

¿Cómo debe leerse entonces la dimensión sintomática del texto de Lacan? El repudio de la fase fálica y, en particular, de la representación del falo como un objeto parcial o aproximativo, ¿intenta superar una degradación en favor de una idealización, una idealización especular? Estos textos psicoanalíticos, al no poder reflejar el falo como centro especular ¿no amenazan con exponer la lógica de la sinécdoque mediante la cual se instaló al falo como significante privilegiado? Si la posición que erige Lacan para el falo sintomatiza el reflejo especular e idealizado de un cuerpo descentrado dividido en partes antes de enfrentarse al espejo, entonces podemos interpretar aquí la reescritura fantasmática de un órgano o una parte del cuerpo, el pene, como el falo, como un movimiento efectuado mediante una negación transvalorativa de su condición sustituible, de su dependencia, de su tamaño diminuto, su control limitado, su parcialidad. De modo que el falo sólo emergería como síntoma y sólo podría establecerse su autoridad mediante una metalepsis de causa y efecto. En lugar de ser el origen postulado de la significación o lo significable, el falo sería el efecto de una cadena significante sumariamente suprimida.

Pero a este análisis aún le hace falta considerar por qué el cuerpo está dividido en partes antes de enfrentarse al espejo y a la ley. ¿Por qué debería el cuerpo presentarse en partes antes de obtener su imagen especular como totalidad y centro de control? ¿Cómo llegó a dividirse en partes o piezas? Tener una idea de la parte implica haber tenido antes un sentido del todo al cual corresponden las partes. Aunque "El estadio del espejo" intenta describir cómo llega un cuerpo a cobrar por primera vez conciencia de su propia totalidad, la descripción misma de un cuerpo ante el espejo que se imagina dividido en partes toma como condición previa un sentido *ya* establecido de un todo o una morfología integral. Si estar dividido en partes significa carecer de control, luego el cuerpo ante el espejo carece del falo, está simbólicamente castrado; y al obtener el control que le brinda la imagen especular de yo constituido en el espejo, ese cuerpo "asume" o "llega a tener" el falo. Pero el falo, está ya en juego, por así decirlo, en la descripción misma del cuerpo dividido en partes que se enfrenta al espejo; como resultado de todo ello, el falo gobierna la descripción de su propia génesis y, en consecuencia, se protege de una genealogía que podría conferirle un carácter derivativo o proyectado.

Aunque Lacan sostiene de manera por completo explícita que el falo "no es un efecto imaginario",[28] esa negación podría inter-

28. "En la doctrina freudiana, el falo no es una fantasía si por fantasía se entiende un efecto imaginario" (Rose, pág. 79).

pretarse como constitutiva de la formación misma del falo como significante privilegiado; esa negación parece facilitar tal condición privilegiada. Como efecto imaginario, el falo estaría tan descentrado y sería tan tenue como el yo. En un intento por centrarlo y darle sustento, se eleva al falo a la categoría de significante privilegiado y, finalmente, se ofrece una larga lista de los usos inapropiados que se le han dado al término, de ocasiones en que el término se ha ido de las manos, de los significados que no deberían dársele y de las interpretaciones erróneas:

> [...] el falo no es una fantasía, si por fantasía se entiende un efecto imaginario. Tampoco es un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etcétera) por cuanto ese término tiende a acentuar la realidad implicada en una relación. Y mucho menos es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. No por casualidad, Freud partió para referirse a él del simulacro que [el falo] representaba para los Antiguos.
> Porque el falo es un significante [...] (Rose, 79).[29]

En este último pronunciamiento, Lacan procura quitarle al término sus extravíos característicos, reestablecer al falo como un sitio de control (aquel sitio que "designa como un todo el efecto de que haya un significado") y por lo tanto procura posicionarse él mismo como quien tiene el control de la significación del falo. Como lo ha sostenido Jane Gallop (citarla tal vez sea un modo de transferir el falo de él a ella, pero también de afirmar mi tesis de que el falo es fundamentalmente transferible): "Y la incapacidad [de los lacanianos] de controlar la significación de la palabra *phalus* es un ejemplo de lo que Lacan llama la castración simbólica" (126).

Si no ser capaz de controlar la significaciones que proceden del significante falo es una prueba de castración simbólica, luego el cuerpo "dividido en partes" y fuera de control que se halla ante el espejo puede entenderse como un cuerpo simbólicamente castrado y la idealización especular y sinecdóquica del cuerpo (fálico) puede

29. "Le phallus ici s'éclaire de sa fonction. Le phallus dans la doctrine freudianne n'est pas un fantasme, s'il faut entendre par-là un effet imaginaire. Il n'est pas non plus comme tel un objet (partiel, interne, bon, mauvais, etc.) pour autant que ce terme tend à apprécier la réalité intéresée dans une relation. Il est encore moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise. Il n'est pas sans raison que Freud en a pris la référence au simulacre qu'il etait pour les Anciens.
Car le phallus est un signifiant [...]" (*Écrits*, pág. 690).

interpretarse como un mecanismo compensatorio mediante el cual se supera esta castración fantasmática. En un esfuerzo no muy diferente del realizado por Freud para impedir que las zonas erógenas del cuerpo –que también eran zonas de dolor– siguieran proliferando en su texto, Lacan impide que el significante caiga en una catacresis proliferativa afirmando anticipadamente la condición de significante privilegiado del falo. Afirmar que el falo tiene una jerarquía de significante privilegiado produce performativamente y hace efectivo ese privilegio. El hecho de que se lo anuncie hace realidad ese significante privilegiado. Esta afirmación performativa produce y realiza el proceso mismo de significación privilegiada, significación cuyo privilegio está potencialmente cuestionado por la lista misma de alternativas que desecha y la negación de lo que constituye o precipita ese falo. En realidad, el falo *no* es una parte del cuerpo (sino que es el todo); *no* es un efecto imaginario (sino que es el origen de todos los efectos imaginarios). Estas negaciones son constitutivas; funcionan como rechazos que precipitan –y luego quedan borrados por– la idealización del falo.

La condición paradójica de la negación que introduce e instituye el falo se hace clara en la gramática misma: *"Il est encore moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise"* ["Y es aún menos el órgano, pene o clítoris, que simboliza"]. Aquí la enunciación sugiere que el falo no es un órgano, "aún menos que" un efecto imaginario. De modo que Lacan sugiere aquí graduaciones de negación: el falo tiene más probabilidades de ser un efecto imaginario que un órgano; si es alguna de las dos cosas, es más un efecto imaginario que un órgano. Esto no significa que no sea en modo alguno un órgano, sino que la "cópula" –que afirma una identidad lingüística y ontológica– es la relación menos adecuada para expresar la relación entre ellos. En la misma declaración en que se afirma la minimización de cualquier posible identidad entre pene y falo se ofrece una relación alternativa entre ellos, me refiero a la relación de *simbolización*. El falo *simboliza* el pene y en la medida en que lo simboliza, lo mantiene como aquello que simboliza; el falo *no es* el pene. Ser el objeto de la simbolización es precisamente no ser aquello que se simboliza. En la medida en que el falo simboliza el pene, no es aquello que simboliza. Cuanta más simbolización haya, tanto menor será la conexión ontológica entre el símbolo y lo simbolizado. La simbolización supone y produce la diferencia

ontológica entre aquello que simboliza –o significa– y la cosa simbolizada o significada. La simbolización aparta lo simbolizado de su conexión ontológica con el símbolo mismo.

Pero, ¿qué fuerza tiene esta afirmación particular de diferencia ontológica si resulta que este símbolo, el falo, siempre toma al pene como la cosa simbolizada?[30] ¿Cuál es el carácter de este vínculo mediante el cual el falo simboliza el pene en la medida en que se diferencie del pene y por el cual el pene llega a constituir el referente privilegiado que ha de negarse? Si el falo *debe* negar al pene para pode simbolizar y significar de manera privilegiada, luego el falo está vinculado con el pene, no mediante la mera identidad, sino mediante la negación determinada. Si el falo sólo significa en la medida en que *no* sea el pene y el pene se califica como esa parte del cuerpo que el falo *no debe ser*, luego el falo depende fundamentalmente del pene para poder siquiera simbolizar. En suma, el falo no sería nada sin el pene. Y en este sentido en que el falo requiere del pene para lograr su propia constitución, la identidad

30. Claramente, Lacan también repudia la idea del clítoris entendido como un órgano que podría identificarse con el falo. Pero, obsérvese que el pene y el clítoris siempre se simbolizan de manera diferente; el clítoris se simboliza como envidia del pene (no tener), mientras que el pene se simboliza como el complejo de castración (tener con el temor de perder) (Rose, pág. 75). Por consiguiente, el falo simboliza el clítoris como no tener el pene, en tanto que simboliza el pene a través de la amenaza de castración, entendida como una especie de desposesión. Tener un pene es tener aquello que el falo *no es*, pero que, precisamente, en virtud de ese no ser, constituye la circunstancia para que el falo signifique (en este sentido, el falo requiere y reproduce la disminución del pene para poder significar; casi una especie de dialéctica amo-esclavo entre ellos).

No tener el pene es ya haberlo perdido y, por lo tanto, ser la oportunidad para que el falo signifique su poder de castración; el clítoris significará como envidia del pene, como una carencia que, a través de su envidia, ejercerá el poder de desposeer. "Ser" el falo, como se ha dicho que son las mujeres, es estar desposeído y a la vez tener la capacidad de desposeer. Las mujeres "son" el falo en el sentido de que inadvertidamente reflejan su poder; ésta es la función significante de la falta. Y, por lo tanto, aquellas partes del cuerpo de la mujer que no son el pene no tienen el falo y así son un conjunto de "faltas". Aquellas partes del cuerpo no pueden fenomenalizar precisamente porque no pueden ejercer apropiadamente el falo. De ahí que la descripción misma de cómo simboliza el falo (esto es, como envidia del pene *o* como castración) recurre implícitamente a marcar de manera diferenciada las partes del cuerpo, lo cual implica que el falo no simboliza el pene y el clítoris del mismo modo. En esta perspectiva, nunca puede decirse que el clítoris sea un ejemplo de "tener" el falo.

del falo incluye el pene, es decir, entre ellos hay una relación de identidad. Y ésta, por supuesto, no es sólo una argumentación lógica, porque hemos visto que el falo no se opone únicamente al pene en un sentido lógico, sino que además se instituye mediante el repudio de su carácter parcial, descentrado y sustituible.

Lo que debemos preguntarnos, por supuesto, es por qué se da por descontado que el falo requiere de esa parte particular del cuerpo para simbolizar y por qué no puede operar simbolizando otras partes del cuerpo. La viabilidad del falo lesbiano depende de este desplazamiento. O, para decirlo más precisamente, el carácter desplazable del falo, su capacidad de simbolizar en relación con otras partes del cuerpo o con otras cosas semejantes al cuerpo, abre la posibilidad de introducir la noción del falo lesbiano, una formulación que de otro modo sería contradictoria. Y aquí deberíamos dejar en claro que el falo lesbiano combina el orden de *tener* el falo y el de *ser* el falo; ejerce la amenaza de castración (que en ese sentido es una manera de "ser" el falo, como las mujeres "son") y sufre la angustia de castración (y así se dice que "tiene" el falo y teme su pérdida).

Sugerir que el falo podría simbolizar partes del cuerpo que no sean el pene es compatible con el esquema lacaniano. Pero sostener que pueden simbolizarse ciertas partes del cuerpo o ciertas cosas semejantes al cuerpo que no sean el pene como que "tienen" el falo es poner en tela de juicio las trayectorias mutuamente excluyentes de la angustia de castración y la envidia del pene.[31] En realidad, si se dice que los hombres "tienen" simbólicamente el falo, su anatomía es también un sitio marcado por su pérdida; la parte anatómica nunca es conmensurable con el falo mismo. En este sentido, podría

31. En el capítulo siguiente, "Identificación fantasmática y la asunción del sexo", intento argumentar que la asunción de las posiciones sexuadas dentro de lo simbólico opera mediante la amenaza de castración, una amenaza dirigida a un cuerpo masculino, un cuerpo marcado como masculino antes de su "asunción" de la masculinidad y que el cuerpo femenino debe entenderse como la encarnación de esta amenaza y, de manera complementaria, como la garantía de que esa amenaza no se hará realidad. Esta situación edípica que Lacan considera esencial para la asunción del sexo binario se funda en el poder amenazador de la amenaza, en el carácter insoportable de una masculinidad desmasculinizada y una femineidad con características fálicas. Yo sostengo que estas dos figuras dejan implícito el espectro de la abyección homosexual, espectro que evidentemente se produce, circunscribe y combate culturalmente y que es culturalmente contingente.

interpretarse que los hombres están castrados (ya) e impulsados por la envidia del pene (entendida más apropiadamente como envidia del falo).[32] Inversamente, en la medida en que pueda decirse que las mujeres "tienen" el falo y temen su pérdida (y no hay razón para pensar que esto no pueda ser así tanto en el inter-

32. Véase Maria Torok, "The Meaning of Penis-Envy in Women" (trad. Nicholas Rand), *Difference: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 4, n° 1, primavera de 1992, págs. 1-39. Torok afirma que la envidia del pene en las mujeres es una "máscara" que sintomatiza la prohibición de la masturbación y produce un desvío de los placeres orgásmicos de la masturbación. Puesto que la envidia del pene es una modalidad de deseo para la cual no puede obtenerse ninguna satisfacción, esa envidia enmascara el deseo muy anterior de placeres autoeróticos. De acuerdo con la teoría en alto grado normativa de Torok sobre el desarrollo sexual femenino, los placeres orgásmicos masturbatorios experimentados y luego prohibidos (por la intervención de la madre) producen primero la envidia del pene que no puede ser satisfecha y luego una renuncia a ese deseo para poder redescubrir y reexperimentar el orgasmo masturbatorio en el contexto de las relaciones heterosexuales adultas. De modo que Torok reduce la envidia del pene a una máscara y una prohibición que supone que el placer sexual femenino no sólo está centrado en el autoerotismo, sino que además ese placer primariamente *no necesita la intermediación* de la diferencia sexual. La autora reduce además todas las posibilidades de la identificación fantasmática entre los géneros a un desvío del nexo heterosexual masturbatorio, de modo tal que la prohibición primaria se establece contra el amor a sí mismo sin mediación. La teoría misma del narcisismo de Freud sostiene que el autoerotismo siempre se modela sobre las relaciones imaginarias de objeto y que el Otro estructura fantasmáticamente el escenario masturbatorio. En Torok vemos la instalación teorética de la Mala Madre cuya tarea primera es prohibir los placeres masturbatorios y que debe ser superada (la madre representada, como en Lacan, como obstrucción) para que la mujer pueda redescubrir la felicidad sexual masturbatoria con un hombre. De modo que la madre actúa como una prohibición que debe ser superada para que sea posible alcanzar la heterosexualidad y retornar a sí misma y a la plenitud que ello supuestamente implica para una mujer. Este elogio de la heterosexualidad en la perspectiva del desarrollo opera, pues, a través de la forclusión implícita de la homosexualidad o la abreviación o el desvío de la homosexualidad como placer masturbatorio. La envidia del pene caracterizaría una sexualidad lesbiana que está atascada, podría decirse, entre el recuerdo irrecuperable del éxtasis masturbatorio y la recuperación heterosexual de ese placer. En otras palabras, si la envidia del pene es en parte una clave del placer lesbiano o de otras formas de placer sexual femenino que están detenidas, por decirlo de algún modo, a lo largo de la trayectoria del desarrollo heterosexual, luego el lesbianismo es "envidia" y, por lo tanto, no sólo un desvío del placer sino además infinitamente insatisfactorio. En suma, para Torok puede haber placer lesbiano porque si la lesbiana es "envidiosa", encarna y representa la prohibición misma sobre el placer que, aparentemente, sólo puede estimular la unión heterosexual. No deja de sorprenderme y alarmarme que algunas feministas encuentren útil este ensayo.

cambio lesbiano como en el heterosexual, lo cual plantea la cuestión de una heterosexualidad implícita en el primer caso y una homosexualidad implícita en el segundo) pueden estar impulsadas por la angustia de castración.[33]

Aunque numerosos teóricos han sugerido que la sexualidad lesbiana está fuera de la economía del falogocentrismo, esta posición ha sido contrarrestada críticamente por la idea de que la sexualidad lesbiana está *tan* construida *como* cualquier otra forma de sexualidad dentro de los regímenes sexuales contemporáneos. Lo interesante aquí no es si el falo persiste en la sexualidad lesbiana como un principio estructurante, sino *cómo* persiste, cómo se construye y qué ocurre con la condición "privilegiada" de ese significante en el marco de esta forma de intercambio construido. Con esto no estoy diciendo que la sexualidad lesbiana esté sólo o siempre primariamente estructurada por el falo, ni siquiera que exista semejante monolito imposible llamado "sexualidad lesbiana". Quiero sugerir, en cambio, que el falo constituye un sitio ambivalente de identificación y deseo que es significativamente diferente del escenario de heterosexualidad normativa con el que se lo relaciona. Si Lacan sostenía que el falo sólo opera como algo "velado", podríamos preguntarnos qué tipo de "velo" impone invariablemente el falo. Y cuál es la lógica de esa "veladura" y, por lo tanto, de la "exposición" que emerge con el intercambio sexual lesbiano en relación con la cuestión del falo.

Evidentemente no hay una única respuesta. Y el tipo de trabajo culturalmente texturado que podría acercar una respuesta a esta pregunta indudablemente deberá realizarse en otra parte; en realidad, "el" falo lesbiano es una ficción, pero tal vez sea una ficción que resulte útil en el plano teorético, porque hay cuestiones de imitación, de subversión y de recircunscripción del privilegio que podrían abordarse mediante una lectura con base psicoanalítica.

Si el falo es aquello excomulgado de la ortodoxia feminista sobre la sexualidad lesbiana así como la "parte faltante", el signo de una insatisfacción inevitable que en las construcciones homofóbica

33. Sobre una versión muy interesante de la angustia de castración en la subjetividad lesbiana, véase el reciente trabajo de Teresa de Lauretis sobre la lesbiana varonil, especialmente su análisis de Radclyffe Hall "ante el espejo", en su libro de próxima aparición *Practices of Love*, Bloomington, Indiana University Press.

y misógina es lesbiana, luego, la admisión del falo en ese intercambio debe afrontar dos prohibiciones convergentes: primero, el falo significa la persistencia del "espíritu heterosexual", una identificación masculina o heterosexista y, por consiguiente, la deshonra o la traición de la especificidad lesbiana; en segundo lugar, el falo significa el carácter insuperable de la heterosexualidad y constituye el lesbianismo como un esfuerzo vano y/o patético por imitar lo auténtico. De modo que el falo entra en el discurso sexual lesbiano como una "confesión" transgresora condicionada y confrontada por las formas de repudio feministas y misóginas: no es lo auténtico (lo lesbiano) o no es lo auténtico (lo heterosexual). Lo que se "devela" es precisamente el deseo repudiado, el deseo abyecto, excluido, por la lógica heterosexista y que se repudia defensivamente mediante el intento de circunscribir una morfología específicamente femenina del lesbianismo. En cierto sentido, lo develado o expuesto es un deseo que se produce mediante la prohibición.

Y sin embargo, la estructura fantasmática de este deseo operará como un "velo" precisamente en el momento en que se lo "revela". Esta transfiguración fantasmática de las fronteras corporales no sólo expondrá su propia fragilidad, sino que demostrará que *depende* de ese carácter tenue y de esa fugacidad para poder significar. El falo como significante dentro de la sexualidad lesbiana implicará el espectro de la vergüenza y el repudio expresado por esa teoría feminista que afirmaría una morfología femenina en su carácter radicalmente distintivo de la morfología masculina (un binarismo que se fija mediante el supuesto heterosexual), un espectro expresado de manera más generalizada por la teoría masculinista que insistiría en que la morfología del hombre es la única figura posible del cuerpo humano. Pasando por alto tales divisiones, el falo lesbiano significa un deseo, producido históricamente en el punto de encuentro de estas prohibiciones, que nunca se libra plenamente de las demandas normativas que condicionan su posibilidad y que sin embargo procura subvertir. En tanto sea una idealización de morfología, el falo producirá un efecto necesario de situación inadecuada, efecto que, en el contexto cultural de las relaciones lesbianas, puede asimilarse prontamente con el sentido de una desvío inadecuado de lo supuestamente auténtico y, por lo tanto, considerarse como fuente de vergüenza.

Pero precisamente *porque* es una idealización a la que ningún cuerpo puede aproximarse adecuadamente, el falo es una fantasía transferible y su vínculo naturalizado con la morfología masculina puede cuestionarse a través de una reterritorialización agresiva. El hecho de que la morfogénesis se inspire en complejas fantasías identificatorias que no pueden predecirse por completo sugiere que la idealización morfológica es un ingrediente necesario e impredecible en la constitución tanto del yo corporal como de las disposiciones del deseo. También significa que no necesariamente hay un único esquema imaginario para el yo corporal y que los conflictos culturales sobre la idealización y degradación de las morfologías específicas masculina y femenina se desarrollarán de maneras complejas y combativas en el sitio del imaginario morfológico. El falo lesbiano bien puede entrar en juego mediante una degradación de una morfología femenina, una degradación imaginaria y catectizada de lo femenino o puede hacerlo mediante una ocupación castradora de ese tropo masculino central, alimentada por el tipo de oposición que procura deponer esa degradación misma de lo femenino.

No obstante, es importante subrayar cómo una resignificación lesbiana del falo, que depende de los cruces de identificación fantasmática, cuestiona la estabilidad tanto de la morfología "masculina" como de la femenina. Si el carácter morfológicamente distintivo de "lo femenino" depende de su purificación de toda masculinidad y si esta frontera y distinción corporal se instituye al servicio de las leyes de una simbólica heterosexual, entonces la morfología feminizada *supone* esa masculinidad repudiada que emergerá o bien como un ideal imposible que ensombrece y disminuye lo femenino o bien como un significante menospreciado o una orden patriarcal contra la cual se define el feminismo específicamente lesbiano. En cualquiera de los dos casos, la relación con el falo es constitutiva; se hace una identificación de la que inmediatamente se reniega.

En realidad, esta identificación renegada es lo que sustenta e impulsa la producción de una morfología femenina "distintiva" desde el comienzo. Sin duda es posible dar cuenta de la presencia estructurante de las identificaciones cruzadas en la elaboración del yo corporal y enmarcar estas identificaciones en un enfoque que tienda a superar la lógica de repudio mediante la cual una

identificación siempre y solamente se elabora a expensas de otra. Porque la "vergüenza" del falo lesbiano supone que llegará a representar la "verdad" del deseo lesbiano, una verdad que será representada como falsedad, como una vana imitación o derivación de la norma heterosexual. Y la contraestrategia de la oposición confesional supone asimismo aquello que fue excluido de los discursos sexuales dominantes sobre el lesbianismo mediante lo cual constituye su "verdad". Pero si la "verdad" solo es, como sugiere Nietzsche, una serie de errores relacionados entre sí o, en términos lacanianos, un conjunto de *méconnaissances* (desconocimientos) constituyentes, luego el falo no es más que un significante entre otros en el intercambio lesbiano, no es ni un significante originador ni un exterior indecible. De modo tal que el falo siempre operará como velo y confesión, un desvío de una erogeneidad que incluye y excede el falo, una exposición de un deseo que da fe de una transgresión morfológica y, por lo tanto, de la inestabilidad de las fronteras imaginarias del sexo.

CONCLUSIÓN

Si el falo es un efecto imaginario (reificado como el significante privilegiado del orden simbólico), su lugar estructural ya no está determinado, pues, por la relación lógica de exclusión mutua supuesta por una versión heterosexista de la diferencia sexual, en la cual se dice que los hombres "tienen" el falo y las mujeres "son" el falo. Esta posición lógica y estructural se afirma mediante el movimiento que pretende que, en virtud de la existencia del pene, se simboliza a alguien como quien "tiene"; este vínculo (o dificultad) estructural establece una relación de identidad entre el falo y el pene que se niega explícitamente (y además provoca una coincidencia, mediante sinécdoque, del pene y quien lo tiene). Si el falo sólo simboliza en la medida en que haya un pene para ser simbolizado, entonces el falo no sólo depende fundamentalmente del pene, sino que no puede existir sin él. Pero, ¿es esto verdad?

Si el falo opera como un significante cuyo privilegio se cuestiona, si se demuestra que su privilegio se afirma precisamente mediante la reificación de relaciones lógicas y estructurales dentro de lo

simbólico, luego las estructuras dentro de las cuales se lo pone en juego son mucho más diversas y cuestionables de lo que sugiere el esquema lacaniano. Consideremos que el hecho de "tener" el falo puede simbolizarse mediante un brazo, una lengua, una mano (o dos), una rodilla, un muslo, un hueso pelviano, una multitud de cosas semejantes al cuerpo deliberadamente instrumentalizadas. Y que ese "tener" existe en relación con un "ser el falo" que es, a la vez, parte de su propio efecto significante (lo lesbiano fálico como potencialmente castrador) y aquello que encuentra en la mujer deseada (como quien, al ofrecer o quitar la garantía especular, ejerce el poder de castrar). Que este escenario pueda invertirse, que el "ser" y el "tener" puedan confundirse, desestabiliza la lógica de no contradicción en la que se basa la idea de que tiene que ser una cosa o la otra, propia del intercambio heterosexual normativo. En cierto sentido, los actos simultáneos de quitarle su posición privilegiada al falo apartándolo de la forma heterosexual normativa de intercambio y recircunscribirlo dándole un lugar de privilegio entre las mujeres son un modo de romper la cadena significante en la cual opera convencionalmente el falo. Si una lesbiana "tiene" el falo, también está claro que no lo "tiene" en el sentido tradicional y su actividad promueve una crisis en el sentido de lo que significa "tener" el falo. La posición fantasmática del hecho de "tener" se rediseña, se hace transferible, sustituible, plástica; y el erotismo producido dentro de este tipo de intercambio depende tanto del desplazamiento desde los contextos masculinistas tradicionales como del redespliegue crítico de sus figuras centrales de poder.

Está claro que, en las culturas sexuales contemporáneas, el falo opera de manera privilegiada, pero se trata de una operación respaldada por una estructura o posición lingüística asociada a su perpetua reconstitución. Puesto que el falo significa, siempre está en proceso de ser significado o resignificado. En este sentido, no es el momento u origen incipiente de una cadena significante, como diría Lacan, sino que es parte de una reiterada práctica significante, abierta, por lo tanto a la resignificación: capaz de significar en modos y lugares que exceden su lugar estructural apropiado en lo simbólico lacaniano y de cuestionar la necesidad de ese lugar. Si el falo es un significante privilegiado, obtiene ese privilegio por el mero hecho de ser reiterado. Y si bien la cons-

trucción cultural de la sexualidad impone una repetición de este significante, en la fuerza misma de la repetición, entendida como resignificación y recircunscripción, existe la posibilidad de quitarle el privilegio a ese significante.

Si lo que llega a significar bajo el signo del falo son una cantidad de partes del cuerpo, performatividades discursivas, fetiches alternativos, por nombrar solamente unos pocos, luego la posición simbólica del "tener" ha sido desalojada del pene como oportunidad anatómica (o no anatómica) privilegiada. El momento fantasmático en el que súbitamente una parte representa y produce un sentido del todo o en el que se le asigna la figura de centro de control, en el que se establece cierto tipo de determinación "fálica", en virtud de la cual parece radicalmente generada la significación, destaca la plasticidad misma del falo, el modo en que éste excede el lugar estructural que le asignara el esquema lacaniano, el modo en que esa estructura, para poder continuar siendo estructura, tiene que *reiterarse* y, como cosa reiterable, queda abierta a la variación y la plasticidad.[34] De modo que, cuando el falo es lesbiano, es y no es una figura masculinista de poder; el significante está significativamente escindido, porque recuerda y desplaza el masculinismo que lo impulsa. Y en la medida en que el falo opera en el sitio de la anatomía, (re)produce el espectro del pene sólo para provocar su inconsistencia, para reiterar y explotar su perpetua inconsistencia como la ocasión misma del falo. Esto abre la posibilidad de considerar la anatomía –y la diferencia sexual misma– como un sitio de resignificaciones proliferantes.

34. Aquí probablemente quede claro que estoy de acuerdo con la crítica que hace Derrida de la noción atemporalizada de estructura de Lévi-Strauss. En "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", Derrida se pregunta qué le da a la estructura su estructurabilidad, es decir, la calidad de ser una estructura, dando a entender que esa condición es algo que se le da o que se hace derivar y, por lo tanto, no es originaria. Una estructura "es" una estructura en la medida en que persiste como tal. Pero, ¿cómo entender hasta qué punto el modo de esa persistencia es inherente a la estructura misma? Una estructura no permanece idéntica a sí misma a través del tiempo, sino que "es" estructura en la medida en que se la reitera. Su iterabilidad es, pues, la condición de su identidad, pero puesto que la iterabilidad supone un intervalo, una diferencia entre términos, la identidad constituida a través de esta temporalidad discontinua está condicionada por esta diferencia de sí misma que se le opone. Ésta es una diferencia constitutiva de la identidad, así como el principio de su imposibilidad. Como tal es una diferencia como *différance*, un aplazamiento de cualquier resolución en la autoidentidad.

De algún modo, el falo, según lo presento aquí, surge del enfoque de Lacan, pero al mismo tiempo excede los alcances de esa forma de estructuralismo heterosexista. No basta con afirmar que el significante no es lo mismo que lo significado (falo/pene), si ambos términos están sin embargo vinculados entre sí por una relación esencial en la cual está contenida esa diferencia. La idea del falo lesbiano sugiere que el significante puede llegar a significar *algo más* que lo que indica su posición estructuralmente determinada; en realidad, el significante puede repetirse en contextos y relaciones que llegan a *desplazar* la condición de privilegio de ese significante. La "estructura" en virtud de la cual el falo significa el pene como su ocasión privilegiada existe sólo porque se la instituye y reitera y, a causa de esa temporalización, es inestable y está expuesta a la repetición subversiva. Por lo demás, si el falo simboliza sólo tomando la anatomía como su circunstancia, luego, cuanto más variadas e inesperadas sean las circunstancias anatómicas (y no anatómicas) de su simbolización, tanto más inestable se vuelve ese significante. En otras palabras, el falo no tiene ninguna existencia independientemente de las oportunidades de su simbolización; no puede simbolizar sin su circunstancia. Por lo tanto, el falo lesbiano ofrece la oportunidad (una serie de oportunidades) de que el falo signifique de maneras diferentes; y al significar así, poder resignificar, inadvertidamente, su propio privilegio masculinista y heterosexista.

Tanto la noción propuesta por Freud del yo corporal como la de idealización proyectiva del cuerpo de Lacan sugieren que los contornos mismo del cuerpo, las delimitaciones anatómicas, son en parte consecuencia de una identificación externalizada. Este proceso identificatorio mismo está motivado por un deseo de transfiguración. Y ese anhelo, propio de toda morfogénesis ha sido preparado y estructurado a su vez por una cadena significante culturalmente compleja que no sólo constituye la sexualidad, sino que establece la sexualidad como un sitio en el cual se reconstituyen perpetuamente los cuerpos y las anatomías. Si estas identificaciones centrales no pueden regularse estrictamente, el dominio de lo imaginario en el cual se constituye parcialmente el cuerpo queda marcado por una vacilación constitutiva. Lo anatómico sólo es "dado", está "determinado", a través de su significación y, sin embargo, parece exceder esa significación, ofrecer el esquivo

referente en relación con el cual se da la variabilidad de significación. Atrapado desde siempre en la cadena significante mediante la cual se negocia la diferencia sexual, lo anatómico nunca se da fuera de sus términos y, sin embargo, es lo que excede e impone esa cadena significante, esa reiteración de la diferencia, una demanda insistente e inagotable.

Si la heterosexualización de la identificación y la morfogénesis, por hegemónica que sea, es históricamente contingente, luego, las identificaciones que son siempre imaginarias, al cruzar las fronteras de los géneros, reinstituyen los cuerpos sexuados de maneras variables. Al cruzar estas fronteras, esas identificaciones morfogenéticas reconfiguran el mapa de la diferencia sexual misma. El yo corporal producido a través de la identificación no está *miméticamente* relacionado con un cuerpo biológico o anatómico preexistente (cuerpo que sólo sería accesible a través del esquema imaginario que estoy proponiendo aquí, con lo cual quedaríamos atrapados en un eterno retorno o en un círculo vicioso). El cuerpo que aparece en el espejo no representa un cuerpo que esté, se podría decir, ante el espejo: el espejo, aun cuando esté instigado por ese cuerpo irrepresentable que está "ante" él, produce ese cuerpo como su efecto delirante, un delirio que, dicho sea de paso, estamos obligados a vivir.

En este sentido, es importante observar que lo que se considera aquí es el *falo* y no el *pene* lesbiano. Porque lo que se necesita no es una nueva parte del cuerpo, por decirlo de algún modo, sino desplazar lo simbólico hegemónico de la diferencia sexual (heterosexual) y ofrecer, en una perspectiva crítica, esquemas imaginarios alternativos que permitan constituir sitios de placer erógeno.

3. Identificación fantasmática y la asunción del sexo*

¿Cómo se convierte el sujeto humano en un objeto de posible conocimiento? ¿Mediante qué formas de racionalidad? ¿Mediante qué necesidades históricas? Y ¿a qué precio? Mi pregunta es la siguiente: ¿Cuánto cuesta que el sujeto sea capaz de decir la verdad sobre sí mismo?

Michel Foucault, "¿Cuánto cuesta decir la verdad?".

Cuando uno se pregunta si las identidades sexuales son o no el resultado de una construcción, implícitamente plantea una serie de interrogantes más o menos tácitos: la sexualidad, ¿está tan impuesta desde el comienzo que debería concebirse como algo fijo? Si la sexualidad está tan restringida desde el comienzo, ¿no constituye una especie de esencialismo en el nivel de la identidad? Lo que está en juego es una manera de describir este sentido más profundo y tal vez irrecuperable de *prescripción y restricción*, ante el cual las nociones de "elección" o de "juego libre" parecen no sólo extrañas, sino inimaginables y a veces hasta crueles. El carácter construido de la sexualidad ha sido invocado para contrarrestar la afirmación de que la sexualidad tiene una configuración y un movimiento naturales y normativos, es decir, una forma que se

* Parte de este ensayo fue presentada por primera vez en la American Philosophical Association, Central Division, en abril de 1991; algunas secciones de la primera parte del ensayo aparecieron en una versión más breve en Elizabeth Wright, *Feminism and Psycoanalysis: A Critical Dictionary*, Londres, Basil Blackwell, 1992.

asemeja al fantasma normativo de una heterosexualidad obligatoria. Los esfuerzos por desnaturalizar la sexualidad y el género tomaron como sus principales enemigos aquellos esquemas normativos de heterosexualidad obligatoria que operan a través de la naturalización y reificación de normas heterosexistas. Pero, afirmar la *desnaturalización* como estrategia, ¿no implica acaso un riesgo? El vuelco de algunos teóricos homosexuales hacia el esencialismo filogenético marca un deseo de tomar en consideración un terreno de restricciones constitutivas, un terreno que aparentemente el discurso sobre la desnaturalización en parte pasó por alto.

Puede ser provechoso cambiar los términos del debate y pasar de la oposición entre constructivismo y esencialismo a la cuestión más compleja de cómo las restricciones "profundamente arraigadas" o constitutivas pueden plantearse en términos de límites simbólicos a su indocilidad y disconformidad. Se verá que lo que se ha entendido como la performatividad de género –lejos de ser el ejercicio de un voluntarismo irrestricto– es imposible de concebir independientemente de una noción de tales restricciones políticas registradas psíquicamente. Probablemente también resulte útil separar la noción de restricciones o límites del intento metafísico que apunta a fundamentar tales restricciones en un esencialismo biológico o psicológico. Este último esfuerzo procura establecer cierta "prueba" de restricción por encima y en contra de un constructivismo que, ilógicamente, se identifica con el voluntarismo y el libre juego. Aquellas posiciones esencialistas que pretenden recurrir a una naturaleza sexual o a una estructuración precultural de la sexualidad para poder afirmar un sitio o una causa metafísica de este sentido de la restricción pueden en gran medida cuestionarse incluso en sus propios términos.[1]

Sin embargo, es necesario leer cuidadosamente tales intentos de subrayar el carácter fijo y obligado de la sexualidad y quienes deben especialmente hacerlo son aquellos que han insistido en la condición construida de la sexualidad. Porque la sexualidad no es algo que pueda hacerse o deshacerse sumariamente y sería un error asociar el "constructivismo" con "la libertad de un sujeto para formar su sexualidad según le plazca". Después de todo, una construcción no es lo mismo que un artificio. Por el contrario, el constructivismo tiene que tomar en consideración el terreno de las restricciones, sin el cual cierto ser vivo y deseoso no puede abrirse camino. Y cada uno de esos seres está presionado no sólo por lo que es difícil de imaginar, sino por lo que continúa siendo radicalmente inconcebible: en la esfera de la sexualidad estas restricciones incluyen el carácter radicalmente inconcebible de desear de otro modo, el carácter radicalmente insoportable de desear de otro modo, la ausencia de ciertos deseos, la coacción repetitiva de los demás, el repudio permanente de algunas posibilidades sexuales, el pánico, la atracción obsesiva y el nexo entre sexualidad y dolor.

1. Aquí podemos seguir la línea de pensamiento de Wittgenstein y considerar que bien se puede afirmar que la sexualidad está impuesta, y comprender el sentido de esa afirmación sin dar el paso agregado e innecesario de ofrecer luego una metafísica de la imposición para garantizar la significación de tal declaración.

Hay una tendencia a pensar que la sexualidad es algo, o bien construido, o bien determinado; a pensar que si es construida, es en algún sentido libre, y si está determinada, es en algún sentido fija. Estas oposiciones no describen la complejidad de lo que está en juego en cualquier esfuerzo por considerar las condiciones en las que se asumen el sexo y la sexualidad. La dimensión "performativa" de la construcción es precisamente la reiteración forzada de normas. En este sentido, no se trata solamente de que haya restricciones a la performatividad; antes bien, es necesario reconcebir la restricción como la condición misma de la performatividad. La performatividad no es ni libre juego ni autopresentación teatral; ni puede asimilarse sencillamente con la noción de *performance* en el sentido de realización. Además, la restricción no necesariamente es aquello que fija un límite a la performatividad; la restricción es, antes bien, lo que impulsa y sostiene la performatividad.

A riesgo de parecer reiterativa, yo sugeriría aquí que la performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iteración, un proceso de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada *por* un sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto y constituye la condición temporal de ese sujeto. Esta iterabilidad implica que la "realización" no es un "acto" o evento singular, sino que es una producción ritualizada, un rito reiterado bajo presión y a través de la restricción, mediante la fuerza de la prohibición y el tabú, mientras la amenaza de ostracismo y

hasta de muerte controlan y tratan de imponer la forma de la producción pero, insisto, sin determinarla plenamente de antemano.

¿Cómo debemos reflexionar sobre esta noción de performatividad y su relación con las prohibiciones que efectivamente generan prácticas y acuerdos sexuales sancionados y no sancionados? Y en particular, ¿cómo debemos abordar la cuestión de la sexualidad y la ley, teniendo en cuenta que la ley no es sólo lo que reprime la sexualidad, sino que es una prohibición que *genera* la sexualidad o, al menos, le indica una dirección? Dado que no hay sexualidad fuera del poder y que el poder en su modo productivo nunca está libre por completo de la regulación, ¿cómo puede construirse la regulación como un restricción productiva o generativa de la sexualidad? Específicamente, ¿cómo se expresa la capacidad de producir y restringir de la ley en la asignación de un sexo para cada cuerpo, una posición sexuada dentro del lenguaje, una posición sexuada que, en algún sentido, ya supone cada individuo que llega a hablar como sujeto, cada "yo", todo aquel constituido a través del acto de ocupar su lugar sexuado dentro de un lenguaje que insistentemente impone la cuestión del sexo?

IDENTIFICACIÓN, PROHIBICIÓN Y LA INESTABILIDAD DE LAS "POSICIONES"

La introducción de un discurso psicoanalítico sobre la diferencia sexual y el hecho de que las feministas hayan dirigido su atención a la obra de Lacan fueron en parte un intento de reafirmar el tipo de presiones simbólicas que se ejercen sobre el devenir "sexuado". En contra de quienes han sostenido que el sexo es una sencilla cuestión de anatomía, Lacan argumentaba que el sexo es una posición simbólica que uno adopta bajo la amenaza de castigo, es decir, una posición que uno está obligado a asumir, pues se trata de imposiciones que operan en la estructura misma del lenguaje y, por consiguiente, en las relaciones constitutivas de la vida cultural. Algunas feministas dirigieron su atención a Lacan en un esfuerzo por moderar cierto tipo de posición utópica que sostenía que la reorganización radical de las relaciones de parentesco podía implicar la reorganización radical de la psique, la sexualidad y el deseo. En esta perspectiva, se consideraba que la esfera simbólica que obligaba a asumir una posición sexuada dentro del lenguaje era más decisiva que cualquier organización específica de parentesco. De modo tal que uno podría reacomodar las relaciones de parentesco fuera del escenario familiar y aún así descubrir que la propia sexualidad está construida en virtud de demandas simbólicas apremiantes y constitutivas más profundamente instaladas. ¿Cuáles son esas demandas? ¿Son anteriores a lo social, al parentesco, a lo político? Si operan como restricciones, ¿son por ello fijas?

Propongo que consideremos esa demanda simbólica a asumir una posición sexuada y qué implica tal demanda. Aunque en este capítulo no examinaremos todo el ámbito de las restricciones impuestas sobre el sexo y la sexualidad (una tarea infinita), propongo un modo general de enfocar las restricciones como los límites de lo que puede construirse y lo que no puede construirse. En el esquema edípico, la demanda simbólica que instituye el "sexo" aparece acompañada por la amenaza de castigo. La castración es la figura del castigo: el temor a la castración que motiva la asunción del sexo masculino, el temor a no ser castrada que motiva la asunción del sexo femenino. Implícitos en la figura de la castración, que opera de manera diferenciada para constituir la fuerza obligatoria del castigo generizado, hay por lo menos dos figuras no articuladas de la homosexualidad abyecta, el marica feminizado y la lesbiana falicizada; el esquema lacaniano supone que el terror a ocupar alguna de estas dos posiciones es lo que impulsa a adoptar una posición sexuada dentro del lenguaje, una posición que es sexuada en virtud de su posicionamiento heterosexual y que se asume a través de un movimiento que excluye y rechaza como abyectas las posiciones gay y lesbiana.

El principal propósito de este análisis no es señalar las restricciones que fijan las condiciones en las que se asumen las posiciones sexuadas, sino que se limita a indagar cómo se establece el carácter fijo de tales restricciones, qué (im)posibilidades sexuales hicieron las veces de restricciones constitutivas de la posicionalidad sexual y qué posibilidades tenemos de reelaborar esas restricciones partiendo de sus propios términos. Si asumir una posición sexuada es identificarse con una posición marcada dentro de la esfera simbólica y si identificarse implica imaginar la posibilidad de aproximarse a ese sitio simbólico, luego la imposición heterosexista que impulsa a asumir un sexo opera mediante la regula-

ción de la identificación fantasmática.[2] Para poder concretarse, el proyecto edípico depende de la fuerza amenazadora de su amenaza, de la resistencia a la identificación con una feminización masculina y una falización femenina. Pero, ¿qué ocurre si la ley que despliega la figura espectral de la homosexualidad abyecta como una amenaza se convierte en un sitio inadvertido de erotización? Y si el tabú llega a erotizarse precisamente para los sitios transgresores que produce, ¿qué ocurre con el Edipo, con la posicionalidad sexuada, con la apresurada distinción entre una identificación imaginaria o fantaseada y aquellas posiciones sociales y lingüísticas de "sexo" inteligible decretadas por la ley simbólica? El hecho de negarse a estar de acuerdo con la abyección de la homosexualidad, ¿necesita que se reconciba la economía psicoanalítica del sexo?

Ante todo debemos hacer tres críticas puntuales acerca de la categoría de sexo y de la noción de diferencia sexual según las presenta Lacan. En primer lugar, el empleo de la expresión "diferencia sexual" para denotar una relación simultáneamente anatómica y lingüística pone a Lacan en una dificultad tautológica. En segundo lugar, surge otra tautología cuando Lacan sostiene que el sujeto emerge sólo como consecuencia del sexo y la diferencia sexual y, sin embargo, insiste en que el sujeto debe cumplir y asumir su posición sexuada dentro del lenguaje. En tercer lugar, la versión lacaniana del sexo y la diferencia sexual coloca sus descripciones de la anatomía y el desarrollo en un marco no examinado de heterosexualidad normativa.

A quienes sostienen que Lacan ofrece un enfoque tautológico de la categoría de "sexo", uno bien podría replicarles que *por supuesto* eso es verdad; en realidad, que la tautología constituye el escenario mismo de la necesaria insistencia en la que se asume el "sexo". Por un lado, la categoría de sexo se asume; hay posiciones sexuadas que persisten dentro de un ámbito simbólico que existe antes de que los individuos se apropien de tales posiciones y que no puede reducirse a los diversos momentos en los cuales lo simbólico sujeta y subjetiva los cuerpos individuales de acuerdo con el sexo. Por otro lado, se supone que la categoría de sexo ya ha marcado ese cuerpo individual que ha sido entregado, por decirlo de alguna manera, a la ley simbólica a fin de que reciba su marca. Por lo tanto, el "sexo" es aquello que marca el cuerpo antes de su marca, fijando con antelación qué posición simbólica lo marcará y esta última "marca" es la que parece ser posterior al cuerpo, que le atribuye retroactivamente una posición sexual a un cuerpo. Esta marca y esta posición constituyen esa condición simbólica necesaria para que el cuerpo pueda significar. Pero aquí hay por lo menos dos complicaciones conceptuales: primero, el cuerpo está marcado por el sexo, pero esa marca que se le imprime al cuerpo es anterior a la marca, porque es la primera marca la que prepara al cuerpo para la segunda y, en segundo lugar, el cuerpo sólo es significable, sólo se presenta como aquello que puede ser significado en el lenguaje, por el hecho de estar marcado en este segundo sentido. Esto significa que cualquier apelación al cuerpo antes de lo simbólico debe darse dentro de lo simbólico, lo cual parece implicar que no hay ningún cuerpo anterior a su marcación. Si se acepta esta última implicación, nunca podremos hacer el relato de cómo un cuerpo llega a recibir la marca de la categoría de sexo, porque el cuerpo anterior a la marca sólo se constituye como cuerpo significable *a través* de la marca. O, más precisamente, cualquier relato que contáramos sobre un cuerpo de tal índole, que se abre camino hacia lo que habrá de darle su marca de sexo, será una ficción, aun cuando sea, quizás, una ficción necesaria.

Para Lacan, el deseo sexual se inicia por la fuerza de la prohibición. En realidad, el deseo está proscrito de la *joissance* (el goce) precisamente mediante la marca de la ley. El deseo viaja a lo largo de sendas metonímicas, a través de una lógica de desplazamiento, impulsado y frustrado por la fantasía imposible de recuperar el placer pleno anterior al advenimiento de la ley. Y no es posible retornar a ese sitio de abundancia fantasmática sin correr el riesgo de la psicosis. Pero, ¿qué es esta psicosis? y, ¿cómo es su representación figurada? La psicosis se presenta no sólo como la perspectiva de perder la condición de sujeto y, por lo tanto, la vida dentro del lenguaje, sino como el espectro aterrorizante de quedar sometido a un censor insoportable, de algún modo, una sentencia de muerte.

2. Empleo el término "fantasmático" para recordar el uso que le dan Jean Laplanche y J.- B. Pontalis, según el cual las locaciones identificatorias del sujeto son lábiles, uso que explico al final de la nota 7 *infra*. Conservo los términos "fantasía" y "fantasear" para referirme a aquellas imaginaciones activas que suponen una ubicación relativa del sujeto en relación con los esquemas reguladores.

La transgresión de ciertos tabúes acarrea el espectro de la psicosis, pero ¿en qué medida podemos entender la "psicosis" como relativa a las prohibiciones mismas que alertan contra ella? En otras palabras, ¿qué posibilidades culturales precisas amenazan al sujeto con una disolución psicótica, marcando así los límites del ser vivible? ¿Hasta qué punto es esa misma fantasía de la disolución psicótica el efecto de cierta prohibición en contra de aquellas posibilidades sexuales que revocan el contrato heterosexual? ¿En qué condiciones y bajo el imperio de qué esquemas reguladores se presenta la homosexualidad como la perspectiva viva de la muerte?[3] ¿En qué medida las desviaciones de las identificaciones edípicas ponen en tela de juicio la estasis estructural de los binarismos sexuales y sus relaciones con la psicosis?

3. Evidentemente, los discursos homofóbicos que entienden el sida como el resultado de la homosexualidad (con lo cual la hacen insegura por definición, el peligro mismo) antes que como el resultado del intercambio de fluidos, explotan y fortalecen este tropo ya circulante de la homosexualidad presentada como una especie de muerte social y psíquica. Aquí parece que *La pasión de Michel Foucault* de James Miller explota el tropo de la homosexualidad como un deseo de muerte en sí misma y no hace una adecuada distinción entre las prácticas homosexuales que constituyen una relación sexual segura y las que no. Aunque Miller no traza un vínculo causal estricto entre la homosexualidad y la muerte, su análisis se concentra precisamente en el nexo metafórico entre ambas, nexo que ocasionó la aparición de revisiones "sensatas" en las cuales, bajo la apariencia de crítica sobria, se expresa libremente cierta lascivia heterosexual. Uno de los escasos ejemplos en contra de esta tendencia es el análisis del libro de Miller ofrecido por Wendy Brown en *Differences: A Journal of Feminist Criticism*, otoño de 1993.

Significativamente, Miller combina tres conceptos separados: (1) una noción popular del "deseo de muerte", entendido como un deseo de morir, con (2) una noción psicoanalítica de "pulsión de muerte", entendida como una tendencia *conservadora*, regresiva y repetitiva mediante la cual un organismo se esfuerza por alcanzar el equilibrio (difícil de conciliar con los excesos orgiásticos de "autodestrucción" sin un argumento amplio que no se ofrece en absoluto) y (3) la noción introducida por Georges Bataille de "la muerte del sujeto" y el concepto de "la muerte del autor" de Foucault. Aparentemente Miller no comprende que este último concepto no es lo mismo que la muerte del organismo biológico, sino que, tanto en el caso de Bataille como en el de Foucault, opera como una posibilidad vitalista y de afirmación de la vida. Si "el sujeto" en su presunción de autodominio *resiste* y domestica la vida mediante su insistencia en el control instrumental, el sujeto es *en sí mismo* un signo de muerte. El sujeto descentrado o derrotado inicia la posibilidad de un erotismo elevado y una afirmación de la vida más allá del circuito hermético y cerrado del sujeto. Así como, para Foucault, la muerte del autor es en algunos sentidos el comienzo de una concepción de la escritura como aquello que precede y moviliza a quien escribe, que co-

¿Qué ocurre cuando las prohibiciones primarias contra el incesto producen desplazamientos y sustituciones que no se ajustan a los modelos esbozados antes? En realidad, una mujer puede hallar el remanente fantasmático de su padre en otra mujer o sustituir su deseo de la madre en un hombre, y en ese momento se produce cierto entrecruzamiento de deseos heterosexuales y homosexuales. Si admitimos el supuesto psicoanalítico de que las prohibiciones primarias no sólo producen desvíos del deseo sexual, sino que también consolidan un sentido psíquico del sexo y la diferencia sexual, de ello parece desprenderse que los desvíos coherentemente heterosexualizados requieren que las identificaciones se efectúen sobre la base de cuerpos similarmente sexuados y que el deseo se desvíe a través de la división sexual hacia miembros del sexo opuesto. Pero, si un hombre puede identificarse con su madre y producir deseo partiendo de esa identificación (sin duda, un proceso complicado que no puedo delinear aquí acabadamente), ya ha confundido la descripción psíquica del desarrollo de género estable. Y si ese mismo hombre desea a otro hombre o a una mujer, su deseo ¿es homosexual, heterosexual o hasta lesbiano? ¿Y qué significa restringir a cualquier individuo dado a una única identificación? Las identificaciones son múltiples y desafiantes y es posible que deseemos más intensamente a aquellos individuos que reflejen de manera densa o saturada las posibilidades de sustituciones múltiples y simultáneas, entendiendo que la sustitución implica una fantasía de recuperar un objeto primario de amor perdido –y producido– a través de la prohibición. Puesto que una cantidad de tales fantasías pueden llegar a constituir y saturar un sitio de deseo, no estamos en posición de *o bien* identificarnos con un sexo dado *o bien* desear a alguien de ese sexo; en realidad, de manera más general, no estamos en posición de establecer que la posición y el deseo sean fenómenos recíprocamente excluyentes.

Por supuesto, empleo la gramática de un "yo" o un "nosotros" como si estos sujetos precedieran y activaran sus diversas identi-

necta al que escribe con un lenguaje que lo "escribe" a él, del mismo modo, en Bataille, "la muerte del sujeto" es en ciertos sentidos el comienzo de un erotismo que mejora la vida. Sobre la vinculación que explícitamente hace Foucault entre la coreografía sadomasoquista y la afirmación de la vida a través de las relaciones eróticas, véase "Interview with Foucault", *Salmagundi*, invierno de 1982-1983, pág. 12.

ficaciones, pero ésta es una ficción gramatical, una ficción que me gusta emplear aun cuando corra el riesgo de respaldar una interpretación que está en contra de la que quiero presentar. Porque no hay un "yo" previo a su asunción de sexo y no hay ninguna asunción que no sea inmediatamente una identificación imposible y sin embargo necesaria. No obstante, utilizo la gramática que niega esta temporalidad –e indudablemente ella me usa a mí– sólo porque no puedo hallar en mí un deseo de imitar demasiado exactamente la prosa a veces tortuosa de Lacan (ya la mía es suficientemente difícil).

Identificarse no es oponerse al deseo. La identificación es una trayectoria fantasmática y una resolución del deseo; adoptar un lugar; territorializar un objeto que permite la identidad mediante la resolución temporal del deseo, pero éste continúa siendo deseo, aunque sólo sea en su forma repudiada.

Mi referencia a la identificación múltiple no equivale a sugerir que todos se sientan impulsados a ser o tener tal fluidez identificatoria. La sexualidad está tan motivada por la fantasía de recuperar objetos perdidos como por el deseo de permanecer protegido de la amenaza de castigo que tal recuperación podría causar. En la obra de Lacan, esta amenaza aparece habitualmente mencionada como el Nombre del Padre, es decir, la ley del padre que determina las relaciones apropiadas de parentesco que incluyen las líneas apropiadas y recíprocamente excluyentes de identificación y deseo. Cuando la amenaza de castigo ejercida por esa prohibición es demasiado grande, puede ocurrir que deseemos a alguien que nos mantenga alejados de ver siquiera el deseo por el cual podemos ser objeto de castigo y al apegarnos a esa persona, puede ocurrir que efectivamente nos castiguemos de antemano y, en realidad, generemos el deseo por ese autocastigo, en él y a través de él.

O también puede ocurrir que se hagan ciertas identificaciones y afiliaciones, ciertas conexiones compasivas amplificadas, precisamente para poder instituir una *des*identificación con una posición que parece demasiado saturada de dolor y agresión, una posición que, en consecuencia, sólo podría ocuparse imaginando directamente la pérdida de una identidad viable. Por consiguiente, la lógica peculiar del gesto compasivo mediante el cual uno objeta el daño hecho a otro para desviar la atención de un daño infligido a uno mismo, un gesto que se transforma así en el vehículo de desplazamiento mediante el cual uno siente *a través del otro y como el otro*. Inhibido de demandar por el daño en el propio nombre (por temor a que se lo hunda aún más en esa abyección misma y/o a caer inoportunamente en la ira), uno hace la reivindicación en nombre de otro llegando tal vez hasta a denunciar a aquellos que devuelven amabilidades y reclaman por uno mismo. Si este "altruismo" constituye el desplazamiento del narcisismo o el amor a sí mismo, luego, el sitio exterior de identificación inevitablemente llega a saturarse del resentimiento que acompaña a la expropiación, la pérdida del narcisismo. Esto explica la ambivalencia propia de las formas políticas de altruismo.

De modo que las identificaciones pueden proteger contra ciertos deseos o actuar como vehículos del deseo; para poder facilitar ciertos deseos, tal vez sea necesario evitar otros: la identificación es el sitio en el cual se dan la prohibición y la producción ambivalentes del deseo. Si asumir un sexo es en cierto sentido una "identificación", parecería que la identificación es un sitio en el cual se negocian insistentemente la prohibición y la desviación. Identificarse con un sexo es mantener cierta relación con una amenaza imaginaria, imaginaria y vigorosa, que es vigorosa precisamente porque es imaginaria.

En "La significación del falo", después de un apartado sobre la castración, Lacan observa que el hombre (*Mensch*) afronta una antinomia inherente a la asunción de su sexo. Y luego hace una pregunta: "¿Por qué debe aceptar sus atributos [de sexo] sólo ante una amenaza o hasta con la apariencia de una privación?" (Rose, 75).[4] Lo simbólico marca el cuerpo mediante el sexo, amenazando a ese cuerpo a través del despliegue/producción de una amenaza imaginaria, una castración, una privación de alguna parte corporal: éste debe ser el cuerpo masculino que perderá el miembro que se niega a someter a la inscripción simbólica; sin la inscripción simbólica, ese cuerpo será negado. Entonces, ¿a quién se le hace esa amenaza? Debe de haber un cuerpo tembloroso anterior a la ley, un cuerpo cuyo temor puede inculcarse mediante la ley, una

4. Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus", pág. 75. Original: "Il y a là une antinomie interne à l'assomption par l'homme (*Mensh*) de son sexe; pourquoi doit-il n'en assumer les attributs qu'à travers une menace, voire sous l'aspect d'une privation?" (*Écrits* II, págs. 103-104).

ley que produce el cuerpo tembloroso preparado para su inscripción, una ley que marca el cuerpo *primero* con el temor y luego vuelve a marcarlo con el sello simbólico del sexo. Acatar la ley, acceder a lo que prescribe la ley es producir un alineamiento con la posición sexual señalada por lo simbólico, pero también es fracasar siempre en el intento de aproximarse a esa posición y sentir la distancia entre esa identificación imaginaria y lo simbólico como amenaza de castigo, la incapacidad de ajustarse al modelo, el espectro, de la abyección.

Por supuesto, se dice que las mujeres ya están desde siempre castigadas, castradas y que su relación con la norma fálica será la envidia del pene. Y esto debe de haber ocurrido primero, puesto que se dice que los hombre observan esta figura de castración y temen cualquier identificación con ella. Llegar a ser como ella, devenir esa figura, ése es el temor a la castración y, por lo tanto, el temor a caer también en la envidia del pene. La posición simbólica que marca un sexo como masculino es una posición a través de la cual se dice que lo masculino "tiene" el falo; es una posición que obliga mediante la amenaza del castigo, es decir, la amenaza de feminización, una identificación imaginaria y, por lo tanto, inadecuada. De modo que el esfuerzo imaginario masculino por identificarse con esta posición de tener el falo *supone ya* cierto fracaso inevitable, una incapacidad de tener y un anhelo de tener una envidia del pene que no es lo *opuesto* del temor a la castración, sino que es *su suposición misma*. No podría haber envidia del pene, si el falo no fuera ya separable, si no estuviera ya en otra parte, ya desposeído; lo que constituye la preocupación obsesiva de la angustia de castración no es meramente el espectro de que se pierda el falo. *Es el espectro del reconocimiento de que ya estuvo siempre perdido, la derrota de la fantasía de que alguna vez podría poseérselo: la pérdida del referente de la nostalgia.* Si el falo excede todo esfuerzo de identificarse con él, luego, esta incapacidad de aproximarse al falo constituye la relación necesaria de lo imaginario con el falo. En este sentido, el falo está desde siempre perdido y el temor de la castración es un temor a que la identificación fantasmática choque con lo simbólico y se disuelva en lo simbólico, un temor a reconocer que no puede haber ninguna obediencia final a ese poder simbólico y éste debe ser un reconocimiento que, de alguna manera operativa, uno ya ha hecho.

Lo simbólico marca un cuerpo como femenino a través de la marca de la privación y la castración, pero ¿puede obligar a aceptar esa castración mediante la amenaza del castigo? Si la castración es la figura misma del castigo con que se amenaza al sujeto masculino, parecería que el hecho de asumir la posición femenina no sólo está impulsado por la amenaza de castigo (aparentemente su destino es la alternativa que se sigue de la conjunción disyuntiva "o", pero el "*voire*" francés señala menos una oposición que una afirmación enfática que sería mejor traducir como "hasta" o "incluso"). La posición femenina se constituye como la figura que representa ese castigo, la representación de esa amenaza y, por lo tanto, se produce como una falta sólo en relación con el sujeto masculino. Asumir la posición femenina es adoptar la figura de castración o, por lo menos, negociar una relación con ella, simbolizando a la vez la amenaza a la posición masculina y la garantía de que lo masculino "tiene" el falo. Precisamente porque la garantía puede perderse a causa de la amenaza de castración, la posición femenina debe aceptarse como su modo tranquilizador. Esta "identificación" se produce pues *repetidamente* y en la demanda de que la identificación sea *reiterada* persiste la posibilidad, la amenaza, de que pueda *no* repetirse.

Pero entonces, ¿cómo se conmina a alguien a asumir la castración femenina? ¿Cuál es el castigo para quien se niega a aceptar el castigo? Podríamos esperar que esta denegación o esta resistencia se represente mediante la figura de un falicismo que debe ser castigado. La incapacidad de aproximarse a la posición simbólica de lo femenino –una incapacidad que caracterizaría todo intento imaginario de identificarse con lo simbólico– se construiría como una incapacidad de someterse a la castración y de hacer la identificación necesaria con la madre (castrada) y producir, en virtud de esta identificación, una versión desplazada del padre (imaginario) que ha de desearse. La incapacidad de someterse a la castración parece capaz de producir sólo su opuesto: la figura espectral de la castradora con la cabeza de Holofernes en la mano. Esa figura de falicismo excesivo, tipificada por la madre fálica, es devoradora y destructiva, el destino negativo del falo cuando se adhiere a la posición femenina. Esta construcción, significativa en su misoginia, sugiere que "tener el falo" es una operación mucho más destructiva en su versión femenina que en su versión masculina, una

afirmación que sintomatiza el desplazamiento de la destructividad fálica e implica que las mujeres no tienen ninguna manera de asumir el falo salvo en sus modalidades más mortíferas.

La "amenaza" que conmina a asumir los atributos masculinos y femeninos es, en el primer caso, el descenso a la castración femenina y a la abyección y, en el segundo, el monstruoso ascenso al falicismo. Estas dos figuras del infierno que constituyen el estado de castigo con que amenaza la ley, ¿son en parte figuras de la abyección homosexual, una vida posterior generizada? ¿El "marica" feminizado y la "lesbiana falicizada"? ¿Son estas figuras no delineadas las ausencias estructurantes de la demanda simbólica? Si un hombre se niega demasiado radicalmente a "tener el falo", será castigado con la homosexualidad y, si una mujer se niega demasiado radicalmente a asumir su posición de castración, será castigada con la homosexualidad. Aquí, las posiciones sexuadas, supuestamente inherentes al lenguaje, se estabilizan a través de una relación especular jerarquizada y diferenciada (el "tiene"; ella "refleja el tener de él" y tiene el poder de ofrecer o retirar esa garantía; por consiguiente, ella "es" el falo, castrado, que potencialmente amenaza con la castración). No obstante, esta relación especular se establece mediante la exclusión y la abyección de un terreno de relaciones donde se realizan todas las identificaciones erradas: los hombres que desean "ser" el falo para otros hombres, las mujeres que desean "tener" el falo para otras mujeres, las mujeres que desean "ser" el falo para otras mujeres, los hombres que desean "tener y ser" el falo para otros hombres, en un escenario en el que el falo se transfiere no solamente entre las modalidades de ser y tener, sino además entre los individuos que se relacionan entre sí dentro de un circuito volátil de intercambio, hombre que desean "ser" el falo para una mujer que lo "tiene", mujeres que desean "tenerlo" para un hombre que lo "es".

Y aquí es importante señalar que lo que ocurre no es sólo que el falo exceda su circunscripción, sino que también puede ser un principio estructurante del intercambio sexual ausente, indiferente o si no disminuido. Además, no estoy tratando de sugerir que haya sólo dos figuras de abyección, las versiones invertidas de la masculinidad y la femineidad heterosexuales; por el contrario, estas figuras de abyección, que son figuras inarticuladas y sin embargo

organizadoras dentro de la simbólica lacaniana, niegan precisamente el tipo de entrecruzamiento complejo de identificación y deseo que podría exceder y desafiar el marco binario mismo. En realidad, lo que se excluye de la figuración binaria de heterosexualidad normalizada y homosexualidad abyecta es toda la gama de disconformidades identificatorias. El binarismo de, por un lado, la homosexualidad masculina feminizada y, por el otro, la homosexualidad femenina masculinizada, se produce como el espectro restrictivo que constituye los límites demarcadores del intercambio simbólico. Es importante señalar que éstos son espectros producidos *por* ese simbolismo como su exterior amenazante como un modo de salvaguardar su permanente hegemonía.

El hecho de asumir la marca de la castración, una marca que, después de todo, es una carencia, una falta que designa por ausencia la esfera de lo femenino, puede precipitar una serie de crisis impredecibles dentro del esquema simbólico que pretende circunscribirlas. Si la identificación con la posición simbólica de castración está destinada a fracasar, si sólo puede representar repetida y vanamente una aproximación fantasmática de tal posición y nunca se ajusta plenamente a esa demanda, luego, siempre hay cierta distancia crítica entre lo que la ley conmina a cumplir y la identificación que el cuerpo femenino exhibe como la prueba de su lealtad a la ley. El cuerpo marcado como femenino ocupa o habita su marca a una distancia crítica, con una inquietud radical o con un placer fantasmático y tenue o con cierta mezcla de angustia y deseo. Si bien ella está marcada como castrada, debe sin embargo *asumir* esa marca, entendiendo por "asunción" tanto el deseo de identificarse como su imposibilidad.[5] Porque si ella debe asumir, cumplir, aceptar su castración, ya al comienzo hay un *fracaso* de socialización en relación con esa marca, cierta existencia excesiva

5. Nótense las raíces teológicas de la palabra "asumir" en la noción de "Asunción" (*assomption*) de la Virgen al cielo. Esta absorción en el reino de lo divino se transforma en Lacan en la figura que representa el modo en que se adquiere el sexo. La fuerza de la "asunción" procede claramente de la ley. No obstante, significativamente, esta asunción del sexo se representa mediante la elevación de la Virgen, una figura de ascenso casto que instala así una prohibición sobre la sexualidad femenina en el momento de ascender al "sexo". Por lo tanto, adoptar un sexo es a la vez la regulación de una sexualidad y, más específicamente, la separación de la sexualidad femenina en lo idealizado y lo deshonrado.

de ese cuerpo por fuera y más allá de su marca.[6] Hay un cuerpo al cual/a quien se dirige la amenaza o el castigo codificado y representado por la marca, alguien a quien se conmina insistentemente mediante el miedo al castigo y que no es todavía o no es siempre una figura de acatamiento estricto. En realidad, hay un cuerpo que no ha logrado realizar su castración de acuerdo con la ley simbólica, algún sitio de resistencia, alguna manera persistente de no renunciar al deseo de tener el falo.

Si bien este análisis se presta a la acusación de envidia del pene, también obliga a reconsiderar la condición inestable de la identificación en cualquier acto envidioso: en la estructura misma de la envidia existe la posibilidad de una identificación imaginaria, de un pasarse al lado de "tener" el falo, una posibilidad que se reconoce, aunque esté obstruida. Y, si hay una ley que debe impulsar a una identificación femenina con una posición de castración, parece que esta ley "sabe" que la identificación pueden funcionar de manera diferente, que puede haber un esfuerzo femenino por identificarse con "tener" el falo que se resista a su demanda y también sabe que es necesario que la persona renuncie a esta posibilidad. Aunque la posición femenina se presente como ya castrada y, por lo tanto, sujeta a la envidia del pene, parece que la envidia del pene marca no sólo la relación masculina con lo simbólico, sino que además marca toda relación con el deseo de tener el falo, ese vano intento de aproximarse a aquello que nunca nadie ha tenido y poseerlo, aquello que, sin embargo cualquiera puede tener a veces en la esfera transitoria de lo imaginario.

Pero, ¿cómo y cuándo se produce la identificación? ¿Cuándo podemos decir con seguridad que se ha dado una identificación? Significativamente, nunca se puede decir que tal identificación se ha verificado; la identificación no corresponde al mundo de los eventos. La identificación se representa constantemente con la

6. Véase el importante uso que se hace de la noción de "fracaso" identificatorio en Jacqueline Rose, *Sexuality and the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986, págs. 90-91; Mary Anne Doane, "Commentary: Post-Utopian Difference", en Elizabeth Weed (comp.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, Nueva York, Routledge, 1989, pág. 76; Teresa de Lauretis, "Freud, Sexuality, Perversion", en Donna Stanton (comp.), *Discourses of Sexuality*, Anne Harbor, University of Michigan Press, 1993, pág. 217.

figura de un evento o un logro deseado, pero que nunca se alcanza; la identificación es la escenificación fantasmática del evento.[7] En este sentido, las identificaciones corresponden a la esfera imaginaria; son esfuerzos fantasmáticos de alineamiento, de lealtad, de cohabitación ambigua y transcorporal; desestabilizan el "yo"; son la sedimentación del "nosotros" en la constitución de cualquier "yo", la presencia estructurante de la alteridad en la formulación misma del "yo". Las identificaciones nunca se concretan plena y finalmente; son objeto de una incesante reconstitución y, como tales, están sometidas a la lógica volátil de la iterabilidad. Constantemente se las reordena, se las consolida, se las cercena, se las combate y, en ocasiones, se las obliga a ceder. Que esa resistencia sólo se vincule aquí con la posibilidad de *fracaso* mostrará la impropiedad política de esta concepción de la ley, porque la formulación sugiere que la ley, el mandato, que produce este fracaso no puede reelaborarse ni revocarse en virtud de las resistencias que genera. ¿Qué jerarquía tiene esta ley como sitio de poder?

7. Véase J. Laplanche y J. B. Pontalis, "Fantasy and the Origins of Sexuality", en Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan (comps.), *Forming of Fantasy*, Londres, Methuen, 1986. En este sentido, la fantasía debe entenderse, no como una actividad *de* un sujeto ya formado, sino como la escenificación y dispersión del sujeto en una variedad de posiciones identificatorias. La escena de la fantasía deriva de la imposibilidad de retornar a las satisfacciones primarias; por lo tanto, la fantasía repite ese deseo y esa imposibilidad y se mantiene estructurada mediante la prohibición a la posibilidad de retornar a los orígenes. El ensayo se ofrece como una versión del "origen" de la fantasía, pero se ve impedido por la misma prohibición. De ahí que el esfuerzo por describir *teoréticamente* los orígenes de la fantasía sea también una *fantasía* de origen.

El concepto de "fantasía original" que describen Laplanche y Pontalis no es *un objeto* de deseo, sino que constituye el escenario o la ambientación para el deseo: "En la fantasía, el sujeto no persigue el objeto o su signo: aparece atrapado en la secuencia de imágenes. No crea ninguna representación del objeto deseado, sino que se representa a sí mismo como participante de la escena que crea, aunque, en las primeras formas de fantasía, no puede asignarse ningún lugar fijo en ella (en consecuencia, el peligro que implican en el tratamiento las interpretaciones que pretenden asignárselo). Como resultado de ello, el sujeto, aunque está siempre presente en la fantasía, puede estarlo en una forma desubjetivada, es decir, en la sintaxis misma de la secuencia en cuestión. Por otro lado, en la medida en que el deseo no es puramente un aumento de las pulsiones, sino que está articulado en la fantasía, esta última es un lugar privilegiado para las reacciones defensivas más primitivas, tales como volverse contra uno mismo o transformarse en lo opuesto, proyección, negación: estas defensas están siempre indisolublemente ligadas a la función primaria

Entendida como un esfuerzo fantasmático sujeto a la lógica de iterabilidad, una identificación siempre se produce en relación con una ley o, más específicamente, con una prohibición que se ejerce mediante una amenaza de castigo. La ley, entendida aquí como la demanda y la amenaza surgida en virtud de lo simbólico y a través de lo simbólico, impulsa la forma y la dirección de la sexualidad instilando temor. Si la identificación apunta a producir un yo que, como insiste en afirmar Freud, es "ante todo y sobre todo un yo corporal", en concordancia con una posición simbólica, luego, el *fracaso* de las fantasías identificatorias constituye el sitio de resistencia a las leyes. Pero el fracaso o la denegación a reiterar la ley no cambia en sí mismo la estructura de la demanda que hace la ley. La ley continúa haciendo su demanda, pero la incapacidad de acatarla produce una inestabilidad del yo en el nivel de lo imaginario. La desobediencia a la ley se transforma en la promesa de lo

de la fantasía: ser un escenario para el deseo, en la medida en que el deseo mismo se origina como prohibición y el conflicto puede ser un conflicto original" (págs. 26-27).

Anteriormente, Laplanche y Pontalis sostienen que la fantasía emerge con la condición de que se haya perdido un objeto original y esta aparición de la fantasía coincide con la aparición del autoerotismo. La fantasía se origina pues como un esfuerzo, tanto de *cubrir* como de *contener* la separación de un objeto original. Como consecuencia de ello, la fantasía es el disimulo de esa pérdida, la recuperación y articulación imaginarias de ese objeto perdido. Significativamente, la fantasía como una escena en la que la recuperación instala al "sujeto" y le asigna tanto la posición del deseo como la de su objeto. De este modo, la fantasía intenta superar la distinción entre un sujeto deseoso y su objeto instalando un escenario imaginario en el cual el sujeto se apropia de ambas posiciones y las habita. Esta actividad de "apropiación" y "habitación", que podríamos llamar la disimulación del sujeto en la fantasía, produce una reconfiguración del sujeto mismo. La idea de un sujeto que se opone al objeto de su deseo, que descubre ese objeto en su alteridad, es en sí misma el efecto de esta escena fantasmática. El sujeto sólo llega a la individuación a través de la pérdida. Esta pérdida nunca se afronta por completo precisamente porque emerge la fantasía y adopta la posición de objeto perdido y expande el circuito imaginario de que dispone el sujeto para habitar e incorporar esa pérdida. El sujeto surge, pues, en su individuación, como consecuencia de la separación, *como una escena*, que le permite realizar el desplazamiento. Precisamente porque esa separación es un trauma no tematizable, hace que el sujeto sólo pueda comenzar a experimentar su condición de individuo separado a través de una fantasía que lo dispersa y al mismo tiempo extiende el dominio de su autoerotismo. En la medida en que organiza el idilio del sujeto *consigo mismo*, recuperando y negando la alteridad del objeto perdido al instalarlo como una instancia más del sujeto, la fantasía delimita un proyecto de incorporación autoerótica.

imaginario y, en particular, de la inconmensurabilidad de lo imaginario y lo simbólico. Pero la ley, lo simbólico, permanece intacto, aun cuando se cuestione su autoridad para exigir el acatamiento estricto de las "posiciones" que establece.

Para algunas lectoras feministas de Lacan, esta versión de la resistencia constituyó la promesa del psicoanálisis de combatir las posiciones jerárquicas y estrictamente opuestas. Pero, esta visión de la resistencia, ¿no ha pasado por alto el rango que tiene lo simbólico como ley inmutable?[8] La mutación de esa ley, ¿cuestionaría no sólo la heterosexualidad obligatoria atribuida a lo simbólico, sino además la estabilidad y la nitidez de la distinción entre los registros simbólico e imaginario del esquema lacaniano? Parece esencial preguntarse si la resistencia a una ley inmutable es una *suficiente* oposición política a la heterosexualidad obligatoria, es decir, si esa resistencia se resguarda limitándose al plano imaginario y de ese modo se niega a entrar en la estructura misma de lo simbólico.[9] ¿Hasta qué punto lo simbólico se eleva inadvertidamente a una posición indiscutible precisamente domesticando la resistencia dentro de la esfera imaginaria? Si lo simbólico está estructurado por la Ley del Padre, luego, la resistencia feminista a lo simbólico, sin darse cuenta, *protege* la ley del padre al relegar la resistencia femenina al dominio menos eficaz y menos resistente de lo imaginario. De modo que, a través de este movimiento se valoriza la especificidad de la resistencia femenina y se la inhabilita tranquilizadoramente. Al aceptar la división radical entre lo simbólico y lo imaginario, los términos de la resistencia feminista reconstituyen "esferas separadas", sexualmente diferenciadas y jerarquizadas. Aunque la resistencia constituya una fuga temporal del poder constituyente de la ley, no puede entrar en la dinámica a través de la cual lo simbólico reitera su poder y por

8. Sobre una lectura de Lacan que sostiene que la prohibición, o más precisamente *la interdicción*, es fundacional, véase Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan* (trad. François Raffoul y David Pettigrew), Albany, SUNY Press, 1992.

9. Éste es un problema que he señalado ya en relación tanto con el psicoanálisis como con Foucault en "Subjection and Resistance: Between Freud and Foucault", en John Rajchman (comp.), *The Questions of Identity*, Nueva York, Routledge, 1994.

ello no puede alterar el sexismo y la homofobia estructurales de las demandas sexuales.[10]

Lo simbólico se entiende como la dimensión normativa de la constitución del sujeto sexuado dentro del lenguaje. Consiste en una serie de demandas, tabúes, sanciones, mandatos, prohibiciones, idealizaciones imposibles y amenazas: actos performativos del habla, por así decirlo, que ejercen el poder de producir el campo de los sujetos sexuales culturalmente viables. Pero, ¿qué configuración cultural de poder organiza estas operaciones normativas y productivas de la constitución del sujeto?

El "sexo" siempre se produce como una reiteración de normas hegemónicas. Esta reiteración productiva puede interpretarse como una especie de performatividad. La performatividad discursiva parece producir lo que nombra, hacer realidad su propio referente, nombrar y hacer, nombrar y producir. Paradójicamente, sin embargo, esta capacidad productiva del discurso es derivativa, es

10. Kaja Silverman ofrece una alternativa innovadora a las implicaciones heterosexistas de universalizar la Ley del Padre, con lo cual sugiere que es posible proponer una rearticulación de lo simbólico que no esté gobernada por el falo. Silverman argumenta en favor de una distinción entre la ley simbólica y la Ley del Padre. Inspirándose en "The Traffic in Women" de Gayle Rubin, Silverman sostiene que la prohibición del incesto no debería asociarse con el Nombre del Padre: "Ni Lévi-Strauss, ni Freud, ni Lacan, ni Mitchell [...] aducen ningún imperativo estructural, análogo a la prohibición del incesto, que dicte que sean las mujeres antes que los hombres –o que las mujeres y los hombres– quienes deban circular [como obsequios de intercambio], ni es posible hallar semejante imperativo. En consecuencia, debemos separar decididamente la prohibición del incesto de la ley del Nombre del Padre, para poder afirmar –a pesar de la escasez de testimonios históricos a favor– que la Ley de la Estructura de Parentesco no es necesariamente fálica" (Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, pág. 37). En lo que se refiere a tratar de establecer una manera de explicar las rearticulaciones simbólicas que no recapitulan la heterosexualidad obligatoria (y el intercambio de mujeres) como premisa de la inteligibilidad cultural, coincido claramente con el proyecto de Silverman. Y es posible que la rearticulación del falo en el ámbito lesbiano constituya la "inversión" de la *des*constitución del falo que ella describe en la fantasía de los hombres *gay*. Sin embargo, no estoy segura de que el hecho de decirle "no" al falo y, por lo tanto a lo que simboliza el poder (pág. 389) –dentro de lo que Silverman llama, siguiendo a Jacques Rancière, la "ficción dominante"–, no sea en sí mismo una reformulación del poder, del poder como resistencia. No obstante, concuerdo con Silverman en que no hay ninguna razón necesaria para que el falo continúe significando el poder, y solamente agregaría que esa vinculación significante puede quebrarse en parte mediante el tipo de rearticulaciones que hacen proliferar y vuelven difusos los sitios significantes del falo.

una forma de iterabilidad o rearticulación cultural, una práctica de *re*significación, no una creación *ex nihilo*. De manera general, lo performativo funciona para producir lo que declara. Como prácticas discursivas (los "actos" performativos deben repetirse para llegar a ser eficaces), las performativas constituyen un lugar de *producción discursiva*. Ningún acto puede ejercer el poder de producir lo que declara, independientemente de una práctica regularizada y sancionada. En realidad, un acto performativo, separado de un conjunto de convenciones reiteradas y, por lo tanto, sancionadas, sólo puede manifestarse como un vano esfuerzo de producir efectos que posiblemente no pueda producir.

Consideremos la importancia que tiene en la esfera del simbolismo lacaniano la lectura desconstructiva de los imperativos jurídicos. La autoridad/ el juez (llamémoslo "él") que aplica la ley mencionándola no contiene en su persona esa autoridad. Como la persona que habla eficazmente en nombre de la ley, el juez no origina la ley ni su autoridad; antes bien, "cita" la ley, consulta y vuelva a invocar la ley y, en esa reinvocación, reconstituye la ley. El juez se instala pues en medio de una cadena significante, donde recibe y recita la ley y, al recitarla, hace resonar la autoridad de la ley. Cuando la ley funciona como una ordenanza o sanción, opera como un imperativo que da vida a aquello que impone y protege. La performativa que habla de la ley, una "enunciación" que dentro del discurso legal con la mayor frecuencia está inscrita en un libro de leyes, sólo funciona reelaborando una serie de convenciones que ya son operativas. Y estas convenciones no tienen como base una autoridad que las legitime, salvo la cadena de ecos de su propia reinvocación.

Paradójicamente, lo que *invoca* quien recita o inscribe la ley es *la ficción* de un vocero que ejerce la autoridad para hacer que sus palabras deban cumplirse, la encarnación legal de la palabra divina. Sin embargo, si bien el juez cita la ley, él mismo no es la autoridad que inviste la ley con su poder obligatorio; por el contrario, tiene que recurrir a una convención legal autorizada que lo precede. Su discurso llega a ser un sitio donde se reconstituye y se resignifica la ley. Pero, la ley ya existente que él cita, ¿de dónde obtiene su autoridad? ¿Hay una autoridad original, una fuente primaria? O, en realidad, ¿es *en* la práctica misma de la cita –potencialmente infinita en su retroceso– donde se constituye el fun-

damento de autoridad como *diferimiento* perpetuo? Dicho de otro modo: precisamente la autoridad se constituye haciendo retroceder infinitamente su origen hasta un pasado irrecuperable. Este diferimiento es el acto repetido mediante el cual se obtiene legitimación. La referencia a una base que nunca se recobra llega a constituir el fundamento sin fundamento de la autoridad.[11]

El proceso de "asumir" un sexo, ¿se asemeja a un acto del habla? ¿O se trata de una estrategia referencial o una práctica resignificante o, al menos, de una táctica de esta índole?

En la medida en que se afirme el "yo" en virtud de su posición sexuada, este "yo" y su "posición" sólo pueden asegurarse mediante su asunción *repetida*, entendiendo por "asunción" no un acto o evento singular, sino, antes bien, una práctica iterativa. Si "asumir" una posición sexuada implica recurrir a una norma legislativa, como afirmaría Lacan, luego, la "asunción" no es más que la *repetición* de esa norma, es citar o imitar esa norma. Y una cita será a la vez una interpretación de la norma y una oportunidad de exponer la norma misma como una interpretación privilegiada.

Esto sugiere que las "posiciones sexuadas" no son localidades, sino prácticas citacionales instituidas dentro del terreno jurídico, un ámbito de restricciones constitutivas. La encarnación del sexo sería una manera de "citar" la ley, pero no puede decirse que ni el sexo ni la ley existen antes que sus diversas encarnaciones y citas. La ley parece preceder a su cita, cuando se establece una determinada cita como "la ley". Además, la incapacidad de "citar" la ley o ejemplificarla correcta o completamente sería no sólo la condición movilizadora de tal cita sino además su consecuencia sancionable. Puesto que la ley debe repetirse para continuar siendo una ley autorizada, la ley reinstituye perpetuamente la posibilidad de su propio fracaso.

Lo que *produce* el poder excesivo de lo simbólico es la cita mediante la cual la ley cobra cuerpo. No se trata de que la ley simbólica, las normas que gobiernan las posiciones sexuadas (mediante amenazas de castigo), sea más amplia y potente que cualquiera

11. En este contexto podría considerarse la parábola de Franz Kafka, "Un mensaje imperial", donde la fuente de la ley se vuelve finalmente indiscernible y el mandato de la ley se hace cada vez más ilegible; Franz Kafka, *Parables and Paradoxes*, Nueva York, Schocken, 1958, págs. 13-16.

de los esfuerzos imaginarios de identificarse con esas posiciones. Porque, ¿cómo explicamos el modo en que lo simbólico llega a estar investido de poder? La práctica imaginaria de identificación debe entenderse como un movimiento doble: al citar lo simbólico, una identificación (re)invoca y re(inviste) la ley simbólica, procura recurrir a ella como una autoridad constituyente que precede sus aplicaciones imaginarias. Sin embargo, la prioridad y la autoridad de lo simbólico se constituye *a través* de ese giro estratégico que permite que la cita, en este caso como en el anterior, haga cobrar cuerpo a la autoridad previa misma a la que luego se refiere. Subordinar la cita a su origen (infinitamente diferido) es pues una estratagema, una disimulación, mediante la cual se hace *derivar* la autoridad anterior *de* la instancia contemporánea de su cita. De modo tal que no hay una posición previa que legisle, inicie o motive los diversos esfuerzos por corporizar o ejemplificar esa posición; antes bien, esa posición es la ficción producida en el curso de sus ejemplificaciones. En este sentido, pues, cada caso produce la ficción de una existencia previa de las posiciones sexuadas.

Por lo tanto, la pregunta que sugiere la discusión presentada antes sobre la performatividad es si la ley simbólica no es precisamente el tipo de ley a la cual se refiere la práctica citacional del sexo, el tipo de autoridad "previa" que, en realidad, se produce como el efecto de la cita misma. Por lo demás, habría que preguntarse también si en este caso la cita exige el repudio, se realiza mediante una serie de repudios, invoca la norma heterosexual excluyendo las posibilidades opositoras.

Si para que puedan asumirse las posiciones sexuadas, *deben* repudiarse las figuras de la abyección homosexual, luego, el retorno de tales figuras como sitios de catexia erótica configurarán la esfera de las posiciones opositoras dentro de lo simbólico. Puesto que ninguna *posición* puede garantizarse mediante la diferenciación, ninguna de tales posiciones existiría en simple oposición a la heterosexualidad normativa. Por el contrario, serían posiciones que refigurarían, redistribuirían y resignificarían los elementos que conforman el ámbito simbólico y, en este sentido, constituirían una rearticulación subversiva de dicho ámbito.

No obstante, la argumentación que hacía Foucault en *Historia de la sexualidad. Volumen I* era aún más vigorosa: la ley jurídica,

la ley reguladora, apunta a confinar, a limitar o a prohibir cierto conjunto de actos, de prácticas, de sujetos, pero en el proceso de articular y elaborar esa prohibición, la ley proporciona *la ocasión discursiva* para que se den la resistencia, la resignificación y la autosubversión potencial de esa ley. De manera general, Foucault considera que el proceso de significación que gobierna las leyes jurídicas excede sus fines putativos; por lo tanto, una ley prohibitiva, al destacar determinada práctica en el discurso, produce la oportunidad de que surja una oposición pública que, inadvertidamente, puede alentar, reconfigurar y hacer proliferar el fenómeno social mismo que procura restringir. Según sus propias palabras, "En general, diría que la interdicción, la negación, la prohibición, lejos de ser formas esenciales de poder, sólo son sus límites: las formas frustradas o extremas de poder. Las relaciones de poder son, sobre todo, productivas."[12] En el caso de la sexualidad, que no es el ejemplo más corriente, la ley prohibitiva corre el riesgo de erotizar las prácticas mismas que caen bajo el escrutinio de la ley. La enumeración de prácticas prohibidas no sólo pone a tales prácticas en el escenario público, discursivo, sino que, al hacerlo, las produce como iniciativas potencialmente eróticas con lo cual las inviste eróticamente, aun cuando lo haga de manera negativa.[13] Además, las prohibiciones pueden convertirse en objetos de erotización, de modo tal que caer bajo la censura de la ley llega a ser lo que Freud llama una condición necesaria del amor.[14]

En el análisis sobre lo simbólico presentado antes consideramos que ciertas identificaciones rebeldes funcionaban dentro de esa economía como figuras de los castigos mismos a través de los cuales se imponía la asunción de las posiciones sexuadas. La lesbiana falicizada y el marica afeminado eran dos figuras de este

12. Michel Foucault, "End of the Monarchy of Sex", en Sylvere Lotriger (comp.), *Foucault Live* (trad. John Johnston), Nueva York, Semiotext(e), 1989, pág. 147.

13. Véase mi artículo "The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess", *Differences*, 2:2, 1990, sobre una versión de cómo la erotización de la ley permite que se la haga objeto de un discurso inverso en el sentido foucaultiano.

14. Sigmund Freud "Observations of Transference-Love", 1915, *Standard Edition*, vol.12 [ed. cast.: "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia", AE, vol. 12]; "Contributions to the Psychology of Love", 1910 (trad. Joan Rivière), *Sexuality and the Psychology of Love*, Nueva York, Collier, 1963, págs. 49-58.

estado de castigo generizado, pero evidentemente hay algo más: la lesbiana femenina pasiva que rechaza a los hombres, el gay masculino que desafía los supuestos de heterosexualidad y una variedad de otras figuras cuya complejidad manifiesta excede las caracterizaciones que puedan hacerse partiendo de las nociones convencionales de femineidad y masculinidad. En todo caso, lo que supone la perspectiva heterosexista de la esfera simbólica es que las identificaciones aparentemente invertidas señalan efectiva y exclusivamente la abyección *antes que* el placer, o indican abyección sin señalar al mismo tiempo la posibilidad de una insurrección placentera contra la ley o un giro erótico de la ley contra sí misma. Se supone que la ley constituirá sujetos sexuados que se ajusten a la división heterosexual en la medida en que su amenaza de castigo instile efectivamente temor, amenaza que toma como objeto de temor la figura de la abyección homosexualizada.

Es importante señalar que el redespliegue erótico de las prohibiciones y la producción de nuevas formas de sexualidad no es un asunto transitorio dentro del terreno imaginario que inevitablemente se evaporará bajo el peso prohibitivo de lo simbólico. La resignificación de la sexualidad gay y lesbiana a través de la abyección y contra la abyección es en sí misma una reformulación y una proliferación inesperadas de lo simbólico mismo.

El hecho de que haya quienes estimen que esta visión de un futuro sexual legitimado de manera diferente no es más que una vana fantasía prueba hasta qué punto prevale una psique heterosexual que desea restringir su fantasías homosexuales a la esfera de los culturalmente imposible o de los sueños e ilusiones transitorios. Lacan ofrece esa garantía al preservar el heterosexismo de la cultura relegando la homosexualidad a la vida irrealizable de una fantasía pasajera. Afirmar el carácter irrealizable de la homosexualidad como un signo de debilidad en esa esfera simbólica es, pues, confundir el efecto más insidioso de lo simbólico con el signo de su subversión. Por otro lado, la introducción de la homosexualidad en el terreno de lo simbólico cambiará muy poco las cosas si en el transcurso de esa admisión no se altera radicalmente lo simbólico mismo. En realidad, la legitimación de la homosexualidad tendrá que resistir la fuerza de la normalización para lograr una resignificación anticonvencional de lo simbólico que permita expandir y alternar la normatividad de sus términos.

LA AFIRMACIÓN POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA LÓGICA DE REPUDIO

En esta reformulación de la teoría psicoanalítica, las posiciones sexuadas se afirman mediante el repudio y la abyección de la homosexualidad y la asunción de una heterosexualidad normativa. Lo que en Lacan se llamarían "posiciones sexuadas" y que algunos preferimos llamar de manera más sencilla "géneros", parecen pues establecerse renunciando a las identificaciones no heterosexuales en el terreno de lo culturalmente imposible, la esfera de lo imaginario, que en ocasiones desafía lo simbólico, pero que finalmente la fuerza de la ley hace ilegítimo. Lo que queda entonces fuera de la ley, antes de la ley, ha sido relegado a ese lugar por –y a través de– una economía heterosexista que desautoriza las posibilidades opositoras al hacerlas culturalmente inconcebibles e inviables desde el comienzo. Me he referido a la heterosexualidad normativa porque la heterosexualidad no siempre o no necesariamente se sustenta en un rechazo o repudio pleno de la homosexualidad.

La lógica misma de repudio que gobierna y desestabiliza la asunción de sexo en este esquema supone una forma de relacionarse heterosexual que relega la posibilidad homosexual al terreno transitorio de lo imaginario. La homosexualidad no se repudia por completo porque se la considera, pero siempre se la considera como "entretenimiento", se la presenta como la figura del "fracaso" de lo simbólico para constituir plena o finalmente sus sujetos sexuados, pero también se la presenta siempre como una rebelión subordinada que no tiene el poder de rearticular los términos de la ley gobernante.

Pero, ¿qué significa sostener que las posiciones sexuadas se asumen pagando el precio de la homosexualidad o, más precisamente, a través de la abyección de la sexualidad? Esta formulación implica que hay un vínculo entre la homosexualidad y la abyección, en realidad, que hay una posible identificación *con* una homosexualidad abyecta en el corazón mismo de la identificación heterosexual. Esta economía de repudio sugiere que la heterosexualidad y la homosexualidad son fenómenos mutuamente excluyentes, que sólo se pueden hacer coincidir permitiendo que sean uno culturalmente viable y el otro un asunto pasajero e imaginario. La abyección de la homosexualidad sólo puede darse mediante una identificación con esa abyección, una identificación de la que hay que renegar, una identificación que uno teme hacer sólo porque ya la ha hecho, una identificación que instituye esa abyección y la sostiene.

La respuesta a este esquema no es meramente que proliferen las "posiciones" dentro de lo simbólico, sino particularmente cuestionar los movimientos excluyentes a través de los cuales se asumen invariablemente las "posiciones"; es decir, los actos de repudio que permiten y sustentan el tipo de "cita" normativa de las posiciones sexuadas sugerido antes. Con todo, la lógica de repudio que gobierna esta heterosexualidad normalizada es una lógica que también gobierna una cantidad de otras "posiciones sexuadas". La lógica excluyente no es un monopolio exclusivo de la heterosexualidad. En realidad, esa misma lógica puede caracterizar y sustentar las posiciones de identidad lesbiana y gay que se constituyen a través de la producción y el repudio del Otro heterosexual; esta lógica se reitera en la incapacidad de reconocer la bisexualidad así como en la interpretación normalizadora de la bisexualidad como una especie de deslealtad o falta de compromiso: dos crueles estrategias de supresión.

¿Cuál es la premisa económica en que se basa la idea de que una identificación se adquiere a expensas de otra? Si la identificación heterosexual *no* se alcanza mediante la negación a identificarse como homosexual, sino *a través* de una identificación con una homosexualidad abyecta que nunca debe, por decirlo de algún modo, "mostrarse", ¿podemos entonces extrapolar el concepto y decir que esas posiciones normativas del sujeto dependen más generalmente de una región de identificaciónes abyectas y que se articulan a través de esa región? ¿Cómo se aplica esta idea cuando consideramos, por un lado, posiciones hegemónicas de los sujetos tales como la condición de blanco y la de la heterosexualidad y, por el otro, las posiciones de sujetos que o bien han sido borradas o bien están condenadas a mantener un lugar constante para alcanzar un rango articulatorio? Esta claro que las fuerzas mediante las cuales se instituyen y mantienen tales sujetos son completamente diferentes. Y, sin embargo, existe el riesgo de que, al articular una posición de sujeto en *la* tarea política, algunas de las estrategias de abyección ejercidas por las posiciones hegemónicas y

a través de tales posiciones del sujeto lleguen a estructurar y a contener las luchas articulatorias de aquellos que ocupan posiciones subordinadas o suprimidas.

Aunque los sujetos gay y lesbianas no ejerzan el poder social, el poder significante, para producir la abyección de la heterosexualidad de manera eficaz (esa reiteración no puede compararse con la que regularizó la abyección de la homosexualidad), en ocasiones existe en la formación de la identidad gay y lesbiana un esfuerzo por renegar de una relación constitutiva con la heterosexualidad. Este renegación se manifiesta como una necesidad política de *especificar* por encima y en contra de su opuesto ostensible, la heterosexualidad. Sin embargo, paradójicamente, esta misma renegación culmina en un debilitamiento del ámbito mismo que se intenta unir. Tal estrategia, no sólo atribuye una falsa unidad a la heterosexualidad, sino que además deja pasar la oportunidad política de destacar la debilidad de la sujeción heterosexual y de refutar la lógica de exclusión mutua que sustenta el heterosexismo. Es más, una negación en gran escala de esa interrelación puede constituir un rechazo de la heterosexualidad que, hasta cierto punto, es una identificación *con* una heterosexualidad rechazada. Con todo, para esta economía es importante negarse a reconocer esta identificación que ya está, por así decirlo, "hecha", una negación que inadvertidamente designa la esfera de una melancolía específicamente gay, una pérdida que no puede ser reconocida y que, por lo tanto, no puede lamentarse. Para que una posición o identidad gay o lesbiana pueda sostener una apariencia coherente, es necesario que la heterosexualidad permanezca en ese lugar rechazado y repudiado. Paradójicamente, esa *permanencia* exterior de lo heterosexual debe *respaldarse* mediante la insistencia en la coherencia sin fisuras de una identidad específicamente gay. Aquí debería resultar claro que una negación radical a identificarse con determinada posición sugiere que, en cierto nivel, ya se ha verificado una identificación, una identificación que se hace y de la cual se reniega, una identificación renegada cuya apariencia sintomática es la insistencia en –la ultradeterminación de– la identificación mediante la cual los sujetos gay y lesbianas llegan a significar en el discurso público.

Esto plantea la cuestión política de lo que cuesta articular una posición-identidad coherente y nos lleva a preguntarnos si esa coherencia se logra mediante la producción, exclusión y repudio de los espectros abyectos que amenazan esas mismas posiciones del sujeto. En realidad, tal vez sólo corriendo el riesgo de la *incoherencia* de la identidad sea posible establecer esa conexión, un punto político que se relaciona con la idea de Leo Bersani según la cual únicamente el sujeto descentrado está disponible para el deseo.[15] Porque lo que no puede ser admitido como una identificación constitutiva de ninguna posición de sujeto dada corre el riesgo, no sólo de que se lo externalice en una forma degradada, sino de que se la repudie reiteradamente y de quedar sujeta a una política de negación. Hasta cierto punto, las identificaciones constitutivas son precisamente aquellas de las que siempre se reniega, pues, contrariamente a lo que diría Hegel, el sujeto no puede reflexionar sobre la totalidad del proceso de su formación. Sin embargo, ciertas formas de renegación reaparecen como figuras externas y externalizadas de abyección que sufren repetidamente el repudio del sujeto. Precisamente lo que nos interesa aquí es ese repudio reiterado que le permite al sujeto instalar sus fronteras y construir su pretensión a la "integridad". Ésta no es una identificación enterrada que fue abandonada en un pasado olvidado, sino que se trata de una identificación que debe derribarse y enterrarse una y otra vez, el repudio compulsivo mediante el cual el sujeto sostiene incesantemente sus contornos. (Esto nos guiará para llegar a comprender mejor la operación mediante la cual la condición de blanco y la heterosexualidad deben afirmarse angustiosamente en *Passing* de Nella Larsen que analizaremos en el capítulo 6.)

En consecuencia, la tarea no es cómo multiplicar numéricamente las posiciones de sujeto *dentro* de la esfera simbólica existente, el ámbito corriente de viabilidad cultural, aun cuando tales posiciones sean necesarias para poder ocupar los sitios disponibles de reconocimiento dentro del estado liberal: para recibir servicios de salud, para que la pareja sea reconocida legalmente, para movilizar y redirigir el enorme poder del reconocimiento público. Sin embargo, ocupar tales posiciones no es una cuestión de ascender a lugares estructurales preexistentes dentro de un orden sim-

15. Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, págs. 64-66, 112-113.

bólico contemporáneo; por el contrario, ciertas "ocupaciones" constituyen modos fundamentales de rearticular, en el sentido gramsciano, las posibilidades de enunciación. En otras palabras, no existen "posiciones de sujeto" anteriores a la enunciación que ocasionan, porque cierto tipo de enunciaciones desarman las "posiciones de sujeto" mismas que ostensiblemente las acreditan. No hay ninguna relación de exterioridad radical entre "posición" y "enunciación"; ciertas declaraciones extienden las fronteras de lo simbólico, producen un desplazamiento de lo simbólico y dentro de lo simbólico, dándole un cariz temporal a todo lo relativo a la "posición" y el "lugar estructural". Porque, ¿qué opinión nos merece la enunciación que *establece* una posición donde no había ninguna o que marca las zonas de exclusión y desplazamiento en virtud de las cuales se establecen y estabilizan las posiciones de sujetos disponibles?

En la medida en que las posiciones de sujeto se produzcan atendiendo a una lógica de repudio y abyección, la especificidad de la identidad se adquiere a través de la pérdida y degradación de la conexión y ya no es posible interpretar el mapa de poder que produce y divide diferencialmente las identidades. La multiplicación de las posiciones de sujeto a lo largo de un eje pluralista implicaría la multiplicación de los movimientos excluyentes y degradantes que lo único que pueden producir es una mayor división en facciones, una proliferación de diferencias que carecen de los medios para negociar entre sí. Lo que se le pide al pensamiento político contemporáneo es trazar las interrelaciones que conecten, sin unir de manera simplista, una variedad de posiciones dinámicas y de relación dentro del campo político. Además, será decisivo hallar el modo de ocupar tales sitios y, a la vez, someterlos a una oposición democratizadora en la que se reelaboren perpetuamente (aunque nunca puedan superarse del todo) las condiciones excluyentes de su producción, apuntando a crear un marco de coalición más complejo. Parece pues importante preguntarse si insistir en el plano político sobre las identidades coherentes puede constituir siquiera una base sobre la cual pueda construirse una intersección, alcanzarse una alianza política con otros grupos subordinados, especialmente cuando tal concepción de alianza desconoce el hecho de que las posiciones de sujeto en cuestión son en sí mismas una especie de "intersección", son en sí mismas el escenario vivo

de la dificultad de lograr una coalición. Insistir en afirmar la identidad coherente como punto de partida supone que ya se sabe lo que un "sujeto" es, que ya está fijado, y que ese sujeto ya existente podría entrar en el mundo a renegociar su lugar. Pero si ese sujeto mismo produce su coherencia a costa de su propia complejidad, de los entrecruzamientos de identificaciones de las que está compuesto, luego, ese sujeto niega el tipo de conexiones opositoras que democratizarán el campo de su propia operación.

En semejante reformulación del sujeto hay algo más que una promesa de una teoría psicoanalítica más amable, más considerada. La cuestión está aquí en las crueldades tácitas que sustentan la identidad coherente, crueldades que también incluyen la crueldad contra uno mismo, la humillación a través de la cual se produce y mantiene fingidamente la coherencia. Algo de esto está presente de manera aún más evidente en la producción de la heterosexualidad coherente, pero también en la producción de la identidad lesbiana coherente, la identidad gay coherente y, dentro de estos mundos, la "marimacho" coherente, la lesbiana femenina coherente. En cada uno de estos casos, si bien la identidad se construye por oposición, también se construye por rechazo. Puede ocurrir que, si una lesbiana se opone absolutamente a la heterosexualidad, puede sentirse más dueña de sí misma que una mujer heterosexual o bisexual consciente de su inestabilidad constitutiva. Si la masculinidad lesbiana exige una estricta oposición a la femineidad lesbiana, ¿se trata del repudio de una identificación o de una identificación con la posición lesbiana femenina que ya se ha adoptado, que se ha adoptado o de la que se ha renegado, una identificación renegada que sostiene la posición lesbiana masculina, sin la cual tal posición no podría existir?

Aquí la cuestión no es prescribir la adopción de identificaciones nuevas y diferentes. No deposito ninguna última esperanza política en la posibilidad de aceptar identificaciones que han sido renegadas convencionalmente. Es indudablemente verdad que ciertas renegaciones son fundamentalmente capacitadoras y que ningún sujeto puede obrar, puede actuar, sin renegar de ciertas posibilidades y admitir otras. En realidad algunos tipos de renegaciones funcionan como restricciones constitutivas y no pueden descartarse. Pero aquí es necesaria una reformulación porque, estrictamente hablando, no es que un sujeto reniege de sus identifica-

ciones, sino, antes bien, que ciertas exclusiones y forclusiones instituyen el sujeto y persisten como el espectro permanente o constitutivo de su propia desestabilización. El ideal de transformar todas las identificaciones excluidas en rasgos inclusivos –de abrazar toda diferencia en una unidad– indicaría el retorno a una síntesis hegeliana que no tiene ningún exterior y que, al apropiarse de toda diferencia como rasgo ejemplar de sí misma, llega a constituir una figura del imperialismo, una figura que se instala mediante un humanismo romántico, insidioso, que todo lo consume.

Pero aún resta la tarea de reflexionar a partir de las crueldades potenciales que resultan de intensificar la identificación que no puede permitirse reconocer las exclusiones de las que depende, exclusiones que deben rechazarse, identificaciones que deben permanecer repudiadas, impugnadas, para que puedan existir las identificaciones intensificadas. Este tipo de repudio no sólo culmina en la rígida ocupación de identidades excluyentes, sino que además tiende a aplicar ese principio de exclusión a todo aquel que se considere desviado de tales posiciones.

Prescribir una identificación exclusiva a un sujeto constituido de maneras múltiples, como lo estamos todos los sujetos, es ejercer una reducción y una parálisis y algunas posiciones feministas, incluyendo la mía, han dado prioridad de manera problemática al género como el sitio identificatorio de la movilización política a expensas de la raza, la sexualidad, la clase o el posicionamiento/desplazamiento geopolítico.[16] Y aquí no se trata sólo de respetar al sujeto como una pluralidad de identificaciones, porque estas identificaciones están invariablemente imbricadas entre sí, una es vehículo de la otra: uno puede optar por una identificación de género para poder repudiar (o participar de) una identificación de raza; lo que se considera "etnia" enmarca y erotiza la sexualidad o puede constituir en sí mismo una marcación sexual. Esto implica que no es cuestión de relacionar la raza, la sexualidad y el género, como si fueran ejes de poder completamente se-

16. Sobre una explicación de cómo las "posiciones" subalternas son a la vez producciones y anulaciones, véase Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies*, Londres, Oxford University Press, 1988, págs. 17-19.

parables; la separación teorética pluralista de estos términos en "categorías" o, en realidad, en "posiciones" se basa en operaciones excluyentes que les atribuyen una falsa uniformidad y que sirven a los objetivos reguladores del estado liberal. Y cuando se los considera, en el plano analítico, como entidades separables, la consecuencia práctica es una enumeración continua, una multiplicación que produce una lista cada vez más amplia que efectivamente separa lo que pretende conectar o que procura conectar mediante una enumeración que no puede considerar las encrucijadas, en el sentido de Gloria Anzaldúa, donde convergen estas categorías, una encrucijada que no es un sujeto, sino que es, antes bien, la demanda, imposible de satisfacer, de reelaborar significantes convergentes entre tales categorías y a través de ellas.[17]

Precisamente, lo que aparece dentro de semejante marco enumerativo como categorías separables son las condiciones de articulación que cada una implica para otra: ¿Cómo se vive la raza en la modalidad de la sexualidad? ¿Cómo se vive el género en la modalidad de la raza? ¿Cómo repiten los estados naciones coloniales y neocoloniales las relaciones de género en la consolidación del poder del Estado? ¿Cómo se logró representar las humillaciones del gobierno colonial como desvirilización (en Fanon) o la violencia racista como sodomización (Jan Mohammed)? ¿Cómo y dónde se imputó la sexualidad homosexual a los colonizados y se la consideró el signo incipiente del imperialismo occidental (Walter Williams)? ¿Cómo llegó a representarse al "Oriente" como lo femenino velado (Lowe, Chow)? Y, ¿hasta qué punto saqueó el feminismo al Tercer Mundo en busca de ejemplos de victimización femenina que pudieran respaldar la tesis de una subordinación patriarcal universal de las mujeres (Mohanty)?[18]

17. Véase Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera*, San Francisco, Spinters, Aunt Lute, 1987, págs. 77-91.

18. La pregunta sobre cómo se vive la raza de manera semejante a la sexualidad se hace eco de la expresión de Paul Gilroy quien sostiene que la "raza" no es un monolito, sino que se vive en diferentes modalidades de clase. Véase Paul Gilroy, "'Race', Class, and Agency", en *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Hutchinson, 1987, págs. 15-42. Véanse también Abdul Jan Mohammed, "Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright and the Articulation of 'Racialized Sexuality'", en *Discourses of Sexuality*, págs. 94-116; M. Jacqui Alexander, "Redrafting Morality: The Poscolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago"; Chandra Talpade Mohanty,

¿Y cómo es posible que las posibilidades discursivas disponibles encuentren su límite en un "femenino subalterno", entendido como una catacresis, cuya exclusión de la representación ha llegado a ser la condición de representación misma (Spivak)? Formular estas preguntas implica todavía continuar planteando la cuestión de la "identidad", pero no ya como una posición preestablecida ni como una entidad uniforme; sino más bien como parte de un mapa dinámico de poder en el cual se constituyen y/o se suprimen, se despliegan y/o se paralizan las identidades.

La desesperanza evidente de algunas formas de política de la identidad está determinada por la elevación y regulación de las posiciones de identidad *como* actitud política primaria. Cuando la articulación de la identidad coherente llega a ser su propia norma, la vigilancia de la identidad ocupa el lugar de una política en la cual la identidad funciona dinámicamente al servicio de una lucha cultural más amplia tendiente a rearticular y valorizar a los grupos que procuran superar la dinámica de repudio y exclusión mediante los cuales se constituyen los "sujetos coherentes".[19]

Nada de lo dicho anteriormente pretende sugerir que la identidad deba negarse, superarse, suprimirse. Nadie puede responder acabadamente a la demanda "¡Supérate a ti mismo!". La demanda de superar radicalmente las restricciones constitutivas mediante las cuales se alcanza la viabilidad cultural sería su propia forma de violencia. Pero, cuando esa viabilidad misma es la consecuencia de un repudio, una subordinación o una relación explotadora, la negociación se hace cada vez más compleja. Lo que sugiere este análisis es que existe una economía de la diferencia cuyas matrices, las encrucijadas en las cuales se forman y desplazan las diversas identificaciones, obligan a reelaborar esa lógica de no contradicción según la cual sólo e indefectiblemente es posible adquirir una identificación a expensas de otra. Teniendo en cuenta los complejos vectores de poder que constituyen el ámbito de cualquier grupo político basado en la identidad, una coalición política que exija que una identificación excluya otras producirá inevitablemente un cisma, una disensión que terminará despedazando la identidad elaborada mediante la violencia de la exclusión.

Indudablemente es esencial la capacidad de enarbolar los signos de la identidad subordinada en una esfera pública que constituye sus propias hegemonías homofóbica y racista suprimiendo o domesticando las identidades constituidas cultural y políticamente. Y, puesto que es imperativo que insistamos en aquellas especificidades para poder exponer las ficciones de un humanismo imperialista que funciona a través del privilegio no marcado, aún existe el riesgo de que convirtamos la articulación de identidades cada vez más especificadas en el objetivo del activismo político. De ahí que toda insistencia en la identidad debe conducir, en determinado momento, a hacer un inventario de las exclusiones constitutivas que reconsolidan las diferenciaciones del poder hegemónico, exclusiones que cada articulación estuvo obligada a hacer para poder avanzar. Esta reflexión crítica será importante para no repetir, en el nivel de la política de la identidad, los movimientos excluyentes mismos que iniciaron el giro hacia las identidades específicas en primer lugar.

Si a través de su propia violencia, el engreimiento del humanismo liberal impulsó la multiplicación de identidades culturalmente específicas, es aún más importante no repetir esa violencia sin marcar una diferencia significativa, reflexiva y prescriptiva, dentro de las luchas por articular aquellas identidades específicas forjadas a partir de un estado de sitio y dentro de ese estado de sitio. Ese desplazamiento de las identificaciones no significa necesariamente que deba repudiarse una identificación para adoptar otra; ese desplazamiento bien puede ser un signo de esperanza, la

---

"Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 133-152 y págs. 51-80; Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973]; Rey Chow, *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading Between East and West*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1991; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991; Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986.

19. Significativamente, los autores o las obras que logran este tipo de elaboración compleja, las más de las veces no son individuales; en general se la encuentra en volúmenes que promueven la consideración de diferentes perspectivas en una recíproca relación dinámica. Un excelente ejemplo de este tipo de obra colectiva es la compilada por Toni Morrison, *Race-ing Justice, En-gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*, Nueva York, Pantheon, 1992.

posibilidad de admitir un conjunto expansivo de conexiones. Ésta no será una sencilla cuestión de "simpatía" con la posición de otro, puesto que la simpatía implica ponerse en el lugar de otro que bien puede constituir una colonización de la posición del otro *como* si fuera propia. Y no será la inferencia abstracta de una equivalencia basada en una percepción profunda del carácter parcialmente constituido de toda identidad social. Será más bien cuestión de determinar de qué manera la identificación está implicada en lo que excluye y de seguir las implicaciones que tiene esa participación en la construcción de la comunidad futura que podría producir.

4. El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión

Todos tenemos amigos que, cuando llaman a la puerta y nosotros, antes de abrir, preguntamos "¿Quién es?", responden (puesto que es obvio) "Soy yo". Y nosotros reconocemos que es él *o* ella *[el resaltado es mío].*

LOUIS ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado.*

El propósito de la "ley" es absolutamente lo último a lo que hay que recurrir en la historia del origen de la ley: por el contrario,[...] la causa del origen de una cosa y su eventual utilidad, su empleo real y el lugar que ocupa en un sistema de propósitos son asuntos por completo separados; todo lo que existe, que de algún modo ha llegado a ser, se reinterpreta, se somete, se transforma y se redirige una y otra vez al servicio de nuevos fines.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La genealogía de la moral.*

En la noción de interpelación de Althusser, es la policía quien inicia el llamado o la demanda por la cual un sujeto llega a constituirse socialmente. Existe el policía, quien no sólo representa la ley, sino cuya interpelación "Eh, usted" tiene el efecto de imponer la ley a la persona exhortada. Ese "individuo" que no se encuentra en una situación de infracción antes de que se lo interpele (para quien el llamado establece una determinada práctica como infracción) no es plenamente un sujeto social, no está plenamente sojuzgado, porque él o ella no ha sido aún amonestado. La reprimenda no se limita a reprimir o controlar al sujeto, sino que forma

una parte esencial de la *formación* jurídica y social del sujeto. El llamado es formativo, si no ya *per*formativo, precisamente porque inicia al individuo en la condición sojuzgada del sujeto.

Althusser conjetura que este "llamado de atención" o esta "interpelación" es un acto unilateral, es el poder y la fuerza que tiene la ley de imponer el temor al mismo tiempo que ofrece, a ese precio, el reconocimiento. Mediante la reprimenda, el sujeto no sólo recibe reconocimiento sino que además alcanza cierto orden de existencia social, al ser transferido de una región exterior de seres indiferentes, cuestionables o imposibles al terreno discursivo o social del sujeto. Pero, esta sujeción, ¿se produce como efecto directo de la increpación o la enunciación misma debe ejercer el poder de imponer el temor al castigo y, partiendo de esa imposición, producir el acatamiento y la obediencia de la ley? ¿Hay otras maneras de ser interpelado y constituido por la ley? ¿Hay otras maneras de ocupar la ley y ser ocupado por ella que desarticulen el poder de castigo del poder de reconocimiento?

Althusser destaca la contribución hecha por Lacan a un análisis estructural de esta índole y sostiene que persiste una relación de desconocimiento entre la ley y el sujeto al que ésta obliga.[1] Aunque se refiere a la posibilidad de que existan "sujetos malos", Althusser no considera la gama de *desobediencias* que podría producir una ley interpelante de este tipo. El sujeto no sólo podría rechazar la ley, sino también quebrarla, obligarla a una rearticulación que ponga en tela de juicio la fuerza monoteísta de su propia operación unilateral. Allí donde se espera la uniformidad del sujeto, donde se ordena la conformidad de la conducta del sujeto, podría producirse el repudio de la ley en la forma de un acatamiento paródico que cuestione sutilmente la legitimidad del mandato, una repetición de la ley en forma de hipérbole, una rearticulación de la ley contra la autoridad de quien la impone. Aquí lo performativo, la demanda que hace la ley en procura de producir un sujeto legal, provoca una serie de consecuencias que exceden y confunden lo que aparentemente es la intención de imponer disciplina que motiva la ley. De modo que la interpelación pierde su rango como

1. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatusses", págs. 170-177; véase también "Freud and Lacan", en *Lenin*, págs. 189-220.

simple performativo, un acto del discurso que tiene el poder de crear aquello a lo que se refiere y crea más de lo que estaba destinada a crear, un significante que excede a cualquier referente pretendido.

Este fracaso constitutivo de lo performativo, este deslizamiento entre el mandato discursivo y su efecto apropiado es lo que proporciona la ocasión y el índice lingüísticos de la desobediencia resultante.

Considérese que el uso del lenguaje se inicia en virtud de haber sido *llamado por primera vez con un nombre*; la ocupación del nombre es lo que lo sitúa a uno, sin elección posible, dentro del discurso. Este "yo", producido a través de la acumulación y la convergencia de tales "llamados", no puede sustraerse a la historicidad de esa cadena ni elevarse por encima de ella y afrontarla como si fuera un objeto que tengo por delante, que no soy yo misma sino sólo aquello que los demás hicieron de mí; porque ese distanciamiento o esa división producida por el entrelazamiento entre los llamados interpelantes y el "yo" que es su sitio, es invasivo, pero también capacitador, es lo que Gayatri Spivak llama "una violación habilitante". El "yo" que se opondría a su construcción siempre parte de algún modo de esa construcción para articular su oposición; además, el "yo" obtiene en parte lo que se llama su "capacidad de acción" por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que pretende oponerse. En consecuencia, estar *implicado* en las relaciones de poder o, más precisamente, estar capacitado por las relaciones de poder a las que el "yo" se opone no es algo que pueda reducirse a las formas ya existentes de tales relaciones.

Podrá observarse que, al hacer esta formulación, coloco la palabra "yo" entre comillas, pero continúo estando aquí. Yo debería agregar que éste es un "yo" que produzco aquí para el lector en respuesta a cierta sospecha de que este proyecto teorético ha perdido a la persona, al autor, la vida; contra esta pretensión o, antes bien, en respuesta a haber sido llamada al sitio de tal evacuación, escribo que el hecho de poner el "yo" entre comillas como lo hago aquí bien puede ser esencial para reflexionar acerca de la ambivalencia constitutiva que implica estar constituido socialmente, si se entiende que el término "constitución" tiene tanto el sentido habilitante como el violador de la palabra "sujeción". Si uno entra

en la vida discursiva siendo llamado o interpelado en términos injuriosos, ¿cómo podría ocupar la interpelación que ya lo ha ocupado a uno para dirigir las posibilidades de resignificación contra los objetivos de violación?

Esto no equivale a censurar o prohibir el empleo del "yo" o del estilo autobiográfico como tal; por el contrario, este empleo sólo es posible mediante la indagación de las relaciones ambivalentes de poder. ¿Qué significa tener esos usos repetidamente incorporados en el propio ser, "mensajes implicados en el propio ser", como dice Patricia Williams, sólo para repetir esos usos de modo tal que la subversión pueda hacerse derivar de las condiciones mismas de violación? En este sentido, el argumento de que la categoría de "sexo" es el instrumento o el efecto del "sexismo" o su momento interpelante, de que el "género" sólo existe al servicio del heterosexismo, *no* implica que nunca debamos hacer uso de tales términos, como si esos términos sólo y siempre pudieran reconsolidar los regímenes opresores de poder que los engendran. Por el contrario, precisamente porque tales términos han sido engendrados y limitados dentro de esos regímenes, deben repetirse en direcciones que inviertan y desplacen sus propósitos originarios. Uno no debe mantenerse a una distancia instrumental de los términos mediante los cuales se siente violado. Al dejarse ocupar por tales términos y ocuparlos, uno corre el riesgo de caer en la complicidad, la repetición, de recaer en el daño, pero ésta es también la oportunidad de elaborar el poder movilizador del ultraje, de una interpelación que uno nunca eligió. Cuando la violación puede entenderse como un trauma que sólo puede inducir una compulsión-repetición destructiva (y seguramente ésta es una poderosa consecuencia de la violación), parece igualmente posible reconocer la fuerza de la repetición como la condición misma de una respuesta afirmativa a la violación. La compulsión a repetir un daño no es necesariamente la compulsión a repetirlo del mismo modo ni permanecer completamente dentro de la órbita traumática de ese daño. La fuerza de la repetición en el lenguaje puede ser la condición paradójica por la cual se hace derivar cierta capacidad de acción –no vinculada con una ficción del yo como amo de la circunstancia– de la *imposibilidad* de elección.

En este sentido, tanto la imitación crítica de Platón que hace Irigaray, la ficción del falo lesbiano, como la rearticulación de la

afinidad propuesta en *París en llamas*, podrían entenderse como repeticiones de formas hegemónicas de poder que no logran repetir fielmente dichas formas y, en ese mismo fracaso, abren la posibilidad de resignificar los términos de la violación en contra de sus objetivos violadores. La ocupación de Cather del nombre paternal, la indagación de Larsen sobre la imitación dolorosa y falsa que implica hacerse pasar por blanca, y la reelaboración del término *"queer"* (raro, anómalo) que pasa de la abyección a la afiliación politizada permitirán interrogarse sobre sitios de ambivalencia semejantes producidos en los límites de la legitimidad discursiva.

La estructura temporal de tal sujeto es entrecruzada, en el sentido de que, en lugar de un "sujeto" sustancial o autodeterminante, esta articulación de demandas discursivas es una especie de "encrucijada", para emplear el término de Gloria Anzaldúa, una encrucijada de fuerzas discursivas culturales y políticas que, según ella misma afirma, no puede entenderse mediante la noción de "sujeto".[2] No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el "nosotros" no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción.

EL TRAVESTISMO AMBIVALENTE

Después de hacer esta formulación quisiera pasar a considerar el filme *París en llamas* y lo que esa película sugiere sobre la producción y el sojuzgamiento simultáneos de los sujetos en una cultura que parece arreglárselas siempre y de todas maneras para aniquilar lo "anómalo", lo "anticonvencional" (*queer*), pero que aún

2. Gloria Anzaldúa escribe: "ese punto focal o fulcro, esa coyuntura donde se sitúa la mestiza, es el lugar donde tienden a chocar los fenómenos" (pág. 79) y luego, "la tarea de la conciencia de *mestiza* es derribar la dualidad sujeto-objeto que la mantiene prisionera" ("La conciencia de la mestiza", *Borderlands / La Frontera*, pág. 80).

así produce espacios ocasionales en los que pueden parodiarse, reelaborarse y resignificarse esas normas aniquiladoras, esos ideales mortíferos de género y raza. En ese filme, así como hay desafío y afirmación, afinidad y gloria, también hay una especie de reiteración de normas que no pueden llamarse subversivas, pero que conducen a la muerte de Venus Xtravaganza, una transexual no operada, travesti, prostituta y miembro de "House of Xtravaganza" ¿A qué demandas interpelantes responde Venus y cómo debe interpretarse la reiteración de la ley en su manera de responder?

Venus y, de manera más general, *París en llamas,* plantea si hacer una parodia de las normas dominantes basta para desplazarlas; en realidad, si la desnaturalización del género no puede llegar a ser en sí misma una manera de reconsolidar las normas hegemónicas. Aunque muchos lectores interpretaron que en *El género en disputa* yo defendía la proliferación de las representaciones travestidas como un modo de subvertir las normas dominantes de género, quiero destacar que no hay una relación necesaria entre el travesti y la subversión, y que el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de las desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género. Parecería que, en el mejor de los casos, el travestismo es un sitio de cierta ambivalencia que refleja la situación más general de estar implicado en los regímenes de poder mediante los cuales se constituye al sujeto y, por ende, de estar implicado en los regímenes mismos a los que uno se opone.

Afirmar que todo género es como el travesti o está travestido sugiere que la "imitación" está en el corazón mismo del proyecto *heterosexual* y de sus binarismos de género, que el travestismo no es una imitación secundaria que supone un género anterior y original, sino que la heterosexualidad hegemónica misma es un esfuerzo constante y repetido de imitar sus propias idealizaciones. El hecho de que deba repetir esta imitación, que establezca qué prácticas son patológicas y que normalice las ciencias para poder producir y consagrar su propia pretensión de originalidad y propiedad, sugiere que la performatividad heterosexual está acosada por una ansiedad que nunca puede superar plenamente, que su esfuerzo por llegar a ser sus propias idealizaciones nunca puede lograrse completa y finalmente y que está continuamente asediada por ese dominio de posibilidad sexual que debe quedar excluido

para que pueda producirse el género heterosexualizado. En este sentido, pues, el travestismo es subversivo por cuanto se refleja en la estructura imitativa mediante la cual se produce el género hegemónico y por cuanto desafía la pretensión a la naturalidad y originalidad de la heterosexualidad.

Pero aquí parecería que estoy obligada a agregar una importante salvedad: el privilegio heterosexual opera de muchas maneras y dos de ellas son naturalizarse y afirmarse como lo original y la norma. Pero éstas no son las únicas maneras en que funciona el privilegio heterosexual, porque es evidente que hay esferas en las que la heterosexualidad puede admitir su falta de originalidad y de naturalidad pero donde aun así ejerce su poder. De modo que hay formas de travestismo que la cultura heterosexual produce para sí; podríamos pensar en el personaje de Julie Andrews en *Víctor, Victoria* o el de Dustin Hoffman en *Tootsie* o el de Jack Lemmon en *Una Eva y dos Adanes* donde, dentro de la trayectoria narrativa de los filmes, se produce y también se desvía la angustia por una posible consecuencia homosexual. Éstas son películas que producen y contienen el exceso homosexual de cualquier representación travestida dada, el temor de que pueda establecerse un contacto aparentemente heterosexual antes de que se descubra una homosexualidad no aparente. Éste es el travestismo presentado como gran entretenimiento heterosexual y, aunque estos filmes seguramente son importantes para ser leídos como textos culturales en los cuales se negocian la homofobia y el pánico homosexual,[3] tengo mis reservas para llamarlos subversivos. En realidad, uno podría sostener que estos filmes cumplen la función de suministrar un alivio ritual a la economía heterosexual que debe vigilar constantemente sus propias fronteras contra la invasión de lo "anómalo", y que esta producción y resolución desplazada del pánico homosexual realmente fortalece el régimen heterosexual en su tarea de autoperpetuarse.

En su provocativo análisis de *París en llamas*, bell hooks criticaba ciertas producciones de los travestis gay masculinos por misóginas y en este sentido se aliaba en parte con teóricas feminis-

3. Véase Marjorie Garver, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Nueva York, Routledge, 1992, pág. 40.

tas tales como Marilyn Frye y Janice Raymond.[4] Esta tradición del pensamiento feminista ha sostenido que el travestismo es ofensivo para las mujeres y que es una imitación basada en el ridículo y la degradación. Raymond, en particular, sitúa el travestismo en un continuo con otras formas ambiguas de vestirse y el transexualismo, ignorando las importantes diferencias que hay entre ellos y afirmando que en todas estas prácticas las mujeres son el objeto de odio y apropiación y que en la identificación no hay nada respetable o edificante. Uno podría replicar que la identificación es siempre un proceso ambivalente. Identificarse con un género bajo los regímenes contemporáneos de poder implica identificarse con una serie de normas realizables y no realizables y cuyo poder y rango precede las identificaciones mediante las cuales se intenta insistentemente aproximarse a ellas. Esto de "ser hombre" o "ser mujer" son cuestiones internamente inestables. Están siempre acosadas por la ambivalencia precisamente porque toda identificación tiene un costo, la pérdida de algún otro conjunto de identificaciones, la aproximación forzada a una norma que uno nunca elige, una norma que nos elige, pero que nosotros ocupamos, invertimos y resignificamos, puesto que la norma nunca logra determinarnos por completo.

El problema que plantea el análisis del travestismo entendido únicamente como misoginia es, por supuesto, que presenta la transexualidad de hombre a mujer, el vestirse con ropa de otro sexo y el travestismo como actividades homosexuales masculinas –que no siempre lo son– y que además diagnostica que la homosexualidad masculina tiene su raíz en la misoginia. El análisis feminista presenta la homosexualidad masculina como algo *relativo a* las mujeres y uno podría sostener que, en su forma extrema, este tipo de análisis es en realidad una colonización a la inversa, una manera que tienen las mujeres feministas de convertirse en el centro de la actividad homosexual masculina (y reinscribir así, paradójicamente, la matriz heterosexual en el corazón de la posición feminista radical). Tal acusación sigue el mismo tipo de lógica de aquellas observaciones homofóbicas que con

4. bell hooks, "Is Paris Burning?", *Z, Sisters of the Yam Column*, junio de 1991, pág. 61.

frecuencia suele hacer quien descubre que una mujer es lesbiana: una lesbiana es una mujer que debe de haber tenido una mala experiencia con los hombres o que aún no ha encontrado al hombre indicado. Estos diagnósticos suponen que el lesbianismo se adquiere en virtud de alguna falla de la maquinaria heterosexual, con lo cual continúan instalando la heterosexualidad como la "causa" del deseo lesbiano; el deseo lesbiano se presenta como el efecto fatal de una causalidad heterosexual descarriada. En este marco, el deseo heterosexual es siempre verdadero y el deseo lesbiano es siempre y solamente una máscara; por siempre falso. En los argumentos radicales feministas contra el travestismo, el desplazamiento de las mujeres se representa como el objetivo y el efecto del travestismo de hombre a mujer; en el desprecio homofóbico por el deseo lesbiano, la decepción por los hombres y su desplazamiento se entienden como la causa y la verdad final del deseo lesbiano. De acuerdo con estas versiones, el travestismo no es más que el desplazamiento y la apropiación de las "mujeres" y, por lo tanto, se basa fundamentalmente en la misoginia, en un aborrecimiento de las mujeres; y el lesbianismo no es más que el desplazamiento y la apropiación de los hombres y por lo tanto es fundamentalmente una cuestión de odiar a los hombres, de misandria.

Estas explicaciones del desplazamiento sólo son aplicables si realizan a su vez otra serie de desplazamientos: del deseo, de los placeres fantasmáticos y de las formas de amor que no pueden reducirse a una matriz heterosexual ni a la lógica de repudio. En realidad, en esta perspectiva, el único lugar donde podrá hallarse el amor es en el amor *por* el objeto ostensiblemente repudiado, un amor que debe entenderse estrictamente como el resultado de una lógica de repudio; por consiguiente, el travestismo no es más que el efecto de una amor resentido por el desengaño o el rechazo, la incorporación del Otro a quien uno originalmente deseó, pero que ahora odia. Y el lesbianismo no es otra cosa que el efecto de un amor resentido por la decepción o el rechazo y de una repulsión a ese amor, una defensa contra él o, en el caso de la lesbiana varonil, la apropiación de la posición masculina que originalmente amó.

Esta lógica de repudio instala el amor heterosexual como el origen y la verdad tanto del travestismo como del lesbianismo, e interpreta ambas prácticas como síntomas de amor frustrado. Pero lo que se desplaza en esta explicación del desplazamiento es la

noción de que podría haber placer, deseo y amor que no estén determinados únicamente por lo que se repudia.[5] Al principio podría parecer que el modo de oponerse a estas reducciones y degradaciones de las prácticas *queer* es afirmar su especificidad radical, sostener que hay un deseo lesbiano, radicalmente diferente del deseo heterosexual, que *no* tiene ninguna relación con éste, que no es ni el repudio ni la apropiación de la heterosexualidad y que tiene radicalmente otros orígenes que no son aquellos que sustentan la heterosexualidad. O una podría sentirse tentada a sostener que el travestismo no está relacionado con el ridículo, la degradación ni la apropiación de las mujeres: cuando se trata de hombres vestidos y maquillados como mujeres, lo que se da es la desestabilización del género mismo, una desestabilización que ha sido desnaturalizada y que pone en tela de juicio las pretensiones de normatividad y originalidad a través de las cuales a veces opera la opresión sexual y de género. Pero, ¿qué ocurre cuando la situación no es exclusivamente una ni la otra? Ciertamente algunas lesbianas han preferido conservar la idea de que su práctica sexual se origina en parte en un repudio de la heterosexualidad pero también sostienen que este repudio no explica el deseo lesbiano y, por lo tanto, no puede identificarse como la "verdad" oculta u original del deseo lesbiano. En el caso del travesti es difícil además en otro sentido, porque me parece bastante evidente que en el vistoso travesti de *París en llamas* se advierte tanto un sentimiento de derrota como un sentimiento de insurrección, que el travesti que vemos, ese que, después de todo, se enfoca para nosotros, se filma para nosotros, es alguien que se apropia de las normas racistas, misóginas y homofóbicas de opresión y a la vez las subvierte. ¿Cómo podemos explicar esta ambivalencia? No es una apropiación y luego una subversión. A veces son ambas cosas al mismo tiempo; a veces se trata de una ambivalencia atrapada en una tensión que no puede resolverse y a veces lo que se da es una apropiación fatalmente no subversiva.

5. Si bien acepto la formulación psicoanalítica de que tanto el objeto como el objetivo del amor se forman *en parte* en virtud de aquellos objetos y objetivos repudiados, considero que sostener que la homosexualidad no es más que la heterosexualidad repudiada es un empleo cínico y homofóbico de esa idea. Dada la condición culturalmente repudiada de la homosexualidad como forma de amor, el argumento que apunta a reducir la homosexualidad a la inversión o el desvío de la heterosexualidad sirve para reconsolidar la hegemonía heterosexual. Es por ello también que se puede establecer una simetría entre el análisis de la melancolía homosexual y el análisis de la melancolía heterosexual. Este último se hace respetar culturalmente de un modo que el primero claramente no consigue, salvo dentro de ciertas comunidades separatistas que no pueden ejercer el mismo poder de prohibición que las comunidades de heterosexismo obligatorio.

París en llamas (1991) es una película producida y dirigida por Jennie Livingston sobre bailes de travestis realizados en Nueva York, en Harlem, a los que asisten y de los que participan "hombres" que son o bien afronorteamericanos o bien latinos. Las fiestas consisten en una serie de certámenes en los que los participantes compiten en una variedad de categorías. Éstas incluyen una multiplicidad de normas sociales, muchas de las cuales están establecidas en la cultura blanca como signos de clase, como la del "ejecutivo" y la del estudiante de la Ivy League (las universidades más prestigiosas del noreste); algunas de estas categorías están marcadas como femeninas y van desde la travesti sofisticada a la marcadamente masculina y algunas, como la de "*bangie*" están tomadas de la cultura callejera negra heterosexual. De modo que no todas las categorías se inspiran en la cultura blanca; algunas son imitaciones de una heterosexualidad que no es blanca y algunas de ellas se concentran en la clase, especialmente las que casi exigen que la costosa vestimenta de las mujeres sea saqueada o robada para la ocasión. La competencia en atuendo militar se desplaza hacia otro registro de legitimidad que representa la conformidad performativa y gestual con una masculinidad que encuentra su paralelo en la producción performativa o reiterativa de la femineidad característica de las demás categorías. La "autenticidad" no es exactamente una categoría en la que se compite; es una medida que se emplea para juzgar cualquier representación dada dentro de las categorías establecidas. Y, sin embargo, lo que determina el efecto de autenticidad es la habilidad para hacer que el personaje parezca creíble, para producir el efecto naturalizado. Este efecto es en sí mismo el resultado de una corporización de las normas, una reiteración de normas, una encarnación de la norma racial y de clase que es a la vez una figura, la figura de un cuerpo, que no es ningún cuerpo particular, y también el ideal morfológico que continúa siendo el modelo que regula la actuación, pero al que ninguna actuación puede aproximarse.

Significativamente, ésta es una representación que surte efecto, que produce el efecto de autenticidad, en la medida en que *no* pueda leerse. Porque la "lectura" significa degradar a alguien, exponer lo que no funciona en el nivel de la apariencia, insultar o ridiculizar a alguien. Porque una buena actuación significa pues que ya no es posible hacer una lectura o que la lectura, la interpretación, se presente como una especie de mirada transparente, en la que coinciden lo que aparece y lo que significa. En cambio, cuando divergen lo que aparece y el modo en que se lo "lee", el artificio de la representación puede interpretarse como artificio; los distanciamientos ideales de su apropiación. Pero la imposibilidad de lectura significa que el artificio surte efecto, parece que se logra la aproximación a la autenticidad, el cuerpo que representa y el ideal representado se hacen indistinguibles.

Pero, ¿qué jerarquía tiene este ideal? ¿De qué está compuesto? ¿Qué lectura alienta el filme y cuál oculta? La desnaturalización de la norma, ¿logra subvertir la norma? ¿O se trata de una desnaturalización que está al servicio de una reidealización perpetua que sólo puede oprimir, aun cuando (o precisamente cuando) se la encarna de la manera más eficaz? Consideremos los diferentes destinos de Venus Xtravaganza. Se "hace pasar" por una mujer de piel clara, pero es –en virtud de cierta incapacidad de aparentarlo por completo– abiertamente vulnerable a la violencia homofóbica; por último pierde la vida presumiblemente a manos de un cliente que, al descubrir lo que ella llama "mi secretito", la mutila por haberlo seducido. Por otro lado, Willi Ninja puede hacerse pasar por heterosexual; está de moda gracias a ciertas producciones de video heterosexuales con Madonna y otros famosos y alcanza un rango poslegendario en la escala internacional. Hay un "hacerse pasar" y luego otro "hacerse pasar" y "no es casual" –como solíamos decir– que Willi Ninja ascienda y que Venus Xtravaganza muera.

Ahora bien, Venus, Venus Xtravaganza, busca cierta transubstanciación de género para poder hallar un hombre imaginario que indicará un privilegio de clase y de raza que promete un refugio permanente contra el racismo, la homofobia y la pobreza. Y no bastaría con decir que para Venus el género *está marcado por* la raza y la clase, porque el género no es la sustancia ni el sustrato primario así como la raza y la clase no son los atributos calificadores. En este caso, el género es el vehículo de la transformación

fantasmática de ese nexo de raza y clase, el sitio de su articulación. En realidad, en *París en llamas*, llegar a ser real, llegar a ser una mujer auténtica, aunque no sea el deseo de todos (algunos "niños" quieren meramente "representar" la autenticidad y sólo en el ámbito de la fiesta), constituye el sitio de la promesa fantasmática de un rescate de la pobreza, la homofobia y la ilegitimación racista.

La competencia (que podríamos interpretar como una "competencia de autenticidad") incluye el intento fantasmático de aproximarse a la autenticidad, pero también pone en evidencia que las normas que regulan la autenticidad *también* se instituyen y sostienen fantasmáticamente. Las reglas que regulan y legitiman la autenticidad (¿deberíamos llamarlas simbólicas?) constituyen el mecanismo mediante el cual se elevan insidiosamente como parámetros de autenticidad ciertas fantasías sancionadas, ciertos imaginarios sancionados. Empleando el lenguaje lacaniano convencional, podríamos llamar a este proceso el gobierno de lo simbólico, salvo que lo simbólico suponga la primacía de la diferencia sexual en la constitución del sujeto. Sin embargo, lo que sugiere *París en llamas* es que, en la constitución del sujeto, el orden de la diferencia sexual no es anterior al de la raza o la clase; en realidad, que lo simbólico es también y a la vez un conjunto de normas relativas a la raza y que las normas de autenticidad mediante las cuales se produce el sujeto son concepciones del sexo influidas por la raza (esto destaca la importancia de someter todo el paradigma psicoanalítico a esta nueva percepción).[6]

Este doble movimiento de intentar aproximarse y al mismo tiempo exponer la condición fantasmática de la norma de autenticidad, la norma simbólica, se refuerza mediante un movimiento

6. Kobena Mercer ofreció un valioso trabajo sobre esta cuestión y su relación con una noción psicoanalítica de "ambivalencia". Véase "Looking for Trouble", reeditado en Henry Abelove, Michèle Barale y David M. Halperin (comps.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 1993, págs. 350-59. Originalmente publicado en *Transition*, 51, 1991; "Skin Head Sex Thing: Racial Difference and the Homoerotic Imaginary", en Bad Objet-Choices (comp.), *How Do I Look? Queer Film and Video*, Seattle, Bay Press, 1991, págs. 169-210; "Engendered Species", *Artforum*, vol. 30, nº 10, verano de 1992, págs. 74-78. Véase asimismo sobre la relación entre psicoanálisis, raza y ambivalencia, Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October*, 28, primavera de 1984, págs. 125-133.

diegético del filme en el que se yuxtaponen escenas de gente "auténtica" entrando en tiendas costosas y saliendo de ellas y escenas del salón de baile de los travestis.

En las producciones de autenticidad del baile travesti, vemos y producimos la constitución fantasmática de un sujeto, un sujeto que repite y parodia las normas de legitimidad mediante las cuales se lo ha degradado, un sujeto establecido en el proyecto de dominio que impulsa y desbarata todas sus repeticiones. Éste no es un sujeto que se aparta de sus identificaciones y decide instrumentalmente cómo elaborar cada una de las que elige en cada ocasión; por el contrario, el sujeto es la imbricación incoherente y movilizada de varias identificaciones; está constituido en y a través de la iterabilidad de su actuación, una repetición que le sirve a la vez para legitimar e ilegitimar las normas de autenticidad que lo producen a él.

En esa búsqueda de autenticidad en la que se produce este sujeto, una busca fantasmática que moviliza identificaciones, se destaca la promesa fantasmática que constituye cualquier movimiento identificatorio; una promesa que, tomada demasiado seriamente, puede culminar únicamente en decepción y desidentificación. Una fantasía que al menos Venus, puesto que muere –asesinada aparentemente por uno de sus clientes, tal vez después de que éste descubre lo que queda de sus órganos masculinos–, no puede traducir al plano simbólico. Éste es un asesinato realizado en virtud de un simbolismo que erradicaría aquellos fenómenos que requieren una apertura de las posibilidades de resignificar el sexo. Si Venus quiere transformarse en mujer y no puede superar el hecho de ser latina, luego, en el plano simbólico, se trata a Venus precisamente del mismo modo en que se trata a las mujeres de color. Su muerte atestigua, pues, una trágica lectura equivocada del mapa social de poder, un tergiversación orquestada por ese mismo mapa, según el cual los sitios de una autosuperación fantasmática se resuelven constantemente en decepción. Si los significantes de la condición de blanco y de la condición de mujer –al igual que algunas formas de masculinidad hegemónica construidas a través del privilegio de clase– son sitios de promesa fantasmática, es evidente que las mujeres de color y las lesbianas no sólo están excluidas en todas partes de este escenario, sino que además constituyen un sitio de identificación constantemente rechazado y abyecto en la persecución fantasmática colectiva de una transubstanciación en varias formas de travestismo, transexualismo y parodia no crítica de lo hegemónico. Que esta fantasía incluya transformarse en parte en mujeres y, para algunos de los "niños", parecerse a las mujeres negras, constituye falsamente a las mujeres negras como un sitio de privilegio; pueden atrapar a un hombre y estar protegidas por él, una idealización imposible que por supuesto intenta negar la situación de la gran cantidad de mujeres negras pobres que son madres solteras sin el apoyo de los hombres. En este sentido, la "identificación" se compone como una negación, una envidia, que es la envidia de una fantasía de las mujeres negras, una idealización que produce una negación. Por el otro lado, puesto que la cultura heterosexual hegemónica puede feminizar a los hombres negros homosexuales, en la dimensión performativa del baile hay una significativa *reelaboración* de esa feminización, una ocupación de la identificación que de algún modo *ya* se hizo entre el homosexual varón y las mujeres, la feminización del gay, la feminización del gay negro, que es la feminización negra del homosexual masculino.

La actuación es pues una especie de réplica mordaz, en gran medida limitada por los términos del ataque original: si una hegemonía homofóbica blanca considera que la reina negra del baile de los travestis es una mujer, esa mujer, constituida ya por esa hegemonía, llegará a ser la oportunidad de rearticular los términos de tal hegemonía; encarnando el exceso de esa producción, la reina sobrepasará la femineidad de las mujeres y en el proceso confundirá y seducirá a un auditorio cuya mirada debe estar estructurada, hasta cierto punto, a través de aquellas hegemonías, un público que, mediante la escenificación hiperbólica de la situación, será arrastrado a la abyección a la que pretende resistirse y que quiere superar. El exceso fantasmático de esta producción constituye el sitio de las mujeres no sólo como mercancías comercializables dentro de una economía erótica de intercambio,[7] sino además como mercancías que también son, por así decirlo, consumidoras privilegiadas que tienen acceso a la riqueza, el privilegio social y la protección. Ésta es una transfiguración fantasmática en gran escala no sólo de la difícil situación de los gay negros y latinos pobres;

7. Véase Linda Singer, *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*, Nueva York, Routledge, 1992.

también lo es de las mujeres negras y latinas pobres quienes son las figuras de la abyección que el escenario del baile travesti eleva a la condición de sitio de identificación idealizada. Creo que sería demasiado simplista reducir este movimiento identificatorio a la misoginia masculina negra, como si ésa fuera una categoría separable, pues la feminización del hombre negro pobre y, más mordazmente, del gay negro pobre, es una estrategia de abyección que ya está en marcha y se origina en el conjunto de construcciones racistas, homofóbicas, misóginas y clasistas que corresponden a hegemonías de opresión más amplias.

Estas hegemonías operan, como insistía Gramsci, a través de la *rearticulación*, pero precisamente entonces, la fuerza acumulada de una rearticulación históricamente atrincherada e inalterable arrolla el esfuerzo más frágil de construir una configuración cultural alternativa partiendo de ese régimen más poderoso y en oposición a él. No obstante, es importante que la hegemonía previa también funcione a través de su "resistencia" y como resistencia de modo tal que la relación entre la comunidad marginada y la comunidad dominante no sea, estrictamente hablando, una relación de oposición. El hecho de citar la norma dominante, en este caso, no desplaza dicha norma; antes bien, llega a ser el medio a través del cual se reitera de la manera más dolorosa esa norma dominante, como el deseo mismo y las acciones de aquellos sujetos.

Está claro que la desnaturalización del sexo, en sus múltiples sentidos, no implica una liberación de la restricción hegemónica: cuando Venus expresa su deseo de llegar a ser una mujer completa, de encontrar un hombre y tener una casa en los suburbios con lavarropas, bien podemos preguntarnos si la desnaturalización del género y la sexualidad que ella actúa –y la representa bien– culmina en una reelaboración del marco normativo de la heterosexualidad. El dolor de su muerte al final del filme sugiere asimismo que hay restricciones crueles y fatales a la desnaturalización. Así como entrecruza performativamente el género, la sexualidad y la raza, la hegemonía que reinscribe los privilegios de la femineidad y la condición de blanco performativas ejerce el poder final de renaturalizar el cuerpo de Venus y tacha ese entrecruzamiento previo, una supresión que es la muerte de Venus. Por supuesto, la película trae nuevamente a Venus, por así decirlo, a la visibilidad pero no a la vida, y así constituye una especie de performatividad cinematográfica. Paradójicamente, el filme confiere fama y reconocimiento, no sólo a Venus, sino también a los demás jóvenes que participan del baile travesti que se presentan como individuos capaces únicamente de alcanzar el rango legendario local, mientras anhelan un reconocimiento más amplio.

Por supuesto, la cámara juega con este deseo y así se instala implícitamente en el filme como la promesa de un ascenso social legendario. Y, sin embargo, ¿hay en el filme un esfuerzo por evaluar el lugar que ocupa la cámara en la trayectoria de un deseo que no sólo registra sino que también incita? En su revisión crítica del filme, bell hooks plantea la cuestión, no sólo del lugar de la cámara, sino también el de la realizadora, Jennie Livingston, una lesbiana blanca (llamada en otros contextos "una lesbiana judía blanca de Yale", una interpelación que, de un plumazo, también implica a esta autora), en relación con la comunidad del baile travesti que entró a filmar. hooks observa que:

> Jennie Livingston se aproxima a su tema como alguien de afuera que observa. Puesto que su presencia como cineasta mujer/lesbiana blanca esta "ausente" de *París en llamas*, a los espectadores les resulta fácil imaginar que están viendo un filme etnográfico que documenta la vida de "nativos" gay negros y les cuesta reconocer que están observando una obra modelada y formada en una perspectiva y desde un punto de vista específico de Livingston. Al enmascarar cinematográficamente esta realidad (podemos oír sus preguntas, pero nunca la vemos), Livingston no se opone a la manera en que la condición blanca hegemónica "representa" la negritud, sino que más bien asume una posición imperial omnisciente que en modo alguno puede considerarse progresista o contrahegemónica.

Luego, en el mismo ensayo, hooks se pregunta no sólo si la locación cultural de la realizadora está o no ausente del filme, sino además si esa ausencia opera para fijar tácitamente el foco y el efecto de la película, explotando el tropo colonialista de una mirada etnográfica "inocente": "Son demasiados los críticos y entrevistadores", sostiene hooks, "que actúan como si [Livingston] le hubiese hecho un favor a la subcultura gay negra marginada, al dar a conocer sus experiencias a un público más amplio. Semejante postura oscurece las sustanciales gratificaciones que ella ha

recibido por su obra. Puesto que en el filme tantos hombres gay negros expresan el deseo de ser grandes estrellas, es fácil situar a Livingston en el rol de la benefactora que les ofrece a estas "pobres almas negras" una manera de realizar sus sueños" (63).

Aunque hooks limita sus observaciones a los hombres negros que aparecen en el filme, la mayor parte de los miembros de "House of Xtravaganza" son latinos: algunos tienen la piel clara, algunos están procurando cruzar sus fronteras de sexo, algunos sólo participan del baile y algunos están comprometidos en proyectos de vida tendientes a lograr una plena transubstanciación en la feminidad y/o la condición de blanco. Las "casas" están organizadas, en parte, de acuerdo con líneas étnicas. Éste parece ser un aspecto fundamental que hay que destacar precisamente porque ni Livingston ni hooks consideran el lugar que ocupa ni la fuerza que ejerce la etnia en la articulación de las relaciones de parentesco.

Puesto que la transubstanciación en la jerarquía legendaria, en el terreno idealizado del género y la raza, estructura la trayectoria fantasmática de la cultura del baile travesti, la cámara de Livingston penetra en este mundo como la promesa de una satisfacción fantasmática: un público más amplio, fama nacional e internacional. Si bien Livingston es la joven blanca con la cámara, también es el objeto y el vehículo de deseo; sin embargo, en su condición de lesbiana, aparentemente mantiene algún tipo de vínculo identificatorio con los hombres gay de la película y, según parece, también con el sistema de parentesco –repleto de "casas", "madres" y "niños"– que sustenta la escena del baile travesti y a su vez está organizado por él. El único momento en que podría decirse que el cuerpo de Livingston aparece alegóricamente en la película es cuando Octavia St. Laurent posa para la cámara, como lo haría una inquieta modelo para un fotógrafo. Se oye una voz que le dice que es fantástica y no queda claro si es un hombre que filma sustituyendo a Livingston o la propia Livingston. Lo que sugiere esta súbita intrusión de la cámara en el filme es de algún modo el deseo de la cámara, el deseo que motiva a la cámara, donde una lesbiana blanca fálicamente organizada en virtud del empleo de la cámara (elevada a la categoría de mirada no corporizada, que expresa la promesa de reconocimiento erótico) erotiza a una transexual de hombre a mujer negra –presumiblemente aún no operada– quien "trabaja" perceptivamente como mujer.

¿Qué significaría afirmar que Octavia es el tipo de muchacha de Jennie Livingston? Semejante declaración, ¿echaría por tierra su categoría o, en realidad, su "posición" de lesbiana blanca? Si bien ésta es la producción del transexual negro para una mirada blanca que lo erotiza, ¿no es también la transexualización del deseo lesbiano? Livingston incita a Octavia a transformarse en mujer ante la cámara de la propia Livingston y así ésta asume el poder de "tener el falo", es decir, la capacidad de conferir esa feminidad, de ungir a Octavia como mujer modelo. Pero, en la medida en que Octavia recibe ese reconocimiento, en que ese reconocimiento la produce, la cámara misma adquiere el rango de instrumento fálico. Además la cámara obra como instrumento de operación quirúrgica, el vehículo mediante el cual se logra la transubstanciación. De este modo, Livingston se convierte en quien tiene el poder de transformar a los hombres en mujeres, quienes luego dependen del poder de la mirada de la directora para convertirse en mujeres y continuar siéndolo. Después de preguntarnos acerca de la transexualización del deseo lesbiano, podríamos preguntarnos, más particularmente, qué significa el deseo representado en el filme de feminizar a los hombres negros y latinos. ¿No sirve acaso al propósito, entre otros, de pacificar visualmente a los sujetos que, en el imaginario social, ponen en peligro a las mujeres blancas?

¿Promete la cámara una transubstanciación de tipo indefinido? ¿Es la señal de esa promesa alcanzar el privilegio económico y la trascendencia de la abyección social? ¿Qué significa erotizar la expresión de esa promesa, como se pregunta hooks, cuando el filme tenga éxito pero las vidas que registra permanezcan sustancialmente invariables? Y si la cámara es el vehículo de esa transubstanciación, ¿qué poder asume quien la sostiene, inspirándose en ese deseo y explotándolo? ¿No es ésta su propia fantasía, la fantasía de que la cineasta ejerce el poder de transformar lo que registra? Y esta fantasía del poder de la cámara, ¿no está directamente en contra de la pretensión etnográfica que estructura el filme?

hooks está en lo cierto al sostener que, dentro de esta cultura, la pretensión etnográfica de una mirada neutral será siempre una mirada blanca, una mirada blanca no marcada, una mirada que transmite su propia perspectiva como la omnisciente, una mirada

que supone y promulga su propia perspectiva como si no fuera una perspectiva en absoluto. Pero, ¿qué significa concebir esta cámara como un instrumento y un efecto del deseo lesbiano? Me habría gustado que la propia Livingston hubiera tematizado reflexivamente su deseo cinemático en el filme mismo, que hubiera presentado sus intrusiones en las tomas como "intrusiones", la cámara *implicada* en la trayectoria del deseo que parece impulsada a incitar. Puesto que la cámara representa tácitamente el instrumento de transubstanciación, asume el lugar del falo, como aquello que controla el campo de significación. La cámara comercia pues con el privilegio masculino de la mirada no corporizada, la mirada que tiene el poder de producir cuerpos, pero que no pertenece a ningún cuerpo.

Pero, esta mirada cinematográfica ¿es sólo blanca y fálica? ¿O también hay en este filme un lugar descentrado para la cámara? hooks señala dos trayectorias narrativas opuestas dentro del filme, una que se concentra en la pompa de los bailes y otra que se concentra en las vidas de los participantes. hooks sostiene que el espectáculo del esplendor llega a imponerse sobre los retratos de sufrimiento que estos hombres relatan acerca de sus vidas fuera del baile. Y en su análisis, el lujo de los bailes representa una vida de fantasía placentera, mientras que las vidas que se desarrollan fuera del baile travesti son la dolorosa "realidad" que la pompa de la fiesta intenta superar fantasmáticamente. hooks afirma que "en ningún momento en el filme de Livingston se les pregunta a los hombres sobre sus conexiones con el mundo familiar y comunitario que existe fuera del baile de travestis. La narrativa cinematográfica hace que el baile llegue a ser el centro de sus vidas. Y, sin embargo, ¿quién determina esto? ¿Es éste el modo en que los hombres negros ven su realidad o se trata de la realidad que construye Livingston?

Evidentemente, es el modo en que Livingston construye la "realidad" de esos hombres, y las percepciones de sus vidas que obtenemos permanecen estrechamente vinculadas al baile. Se nos dice de qué manera se preparan las distintas casas para el baile, vemos cómo se "saquean" unos a otros y las diferencias entre aquellos que caminan como hombres en el baile y aquellos que simulan ser mujeres dentro de los parámetros de la fiesta, los que usan ropas de otro sexo todo el tiempo, en el baile y en la calle y, entre los

que se visten de mujeres, aquellos que se resisten a la transexualidad, así como aquellos que son transexuales en distinto grado. Lo que queda claro en la enumeración del sistema de parentesco que rodea el baile es, no sólo que las "casas" y las "madres" y los "niños" apoyan el baile, sino además que el baile mismo es una ocasión de construir una serie de relaciones de parentesco que dominan y sostienen a quienes pertenecen a las casas, frente a la deslocalización, la pobreza y la falta de un hogar. Estos hombres "hacen de madre" unos de otros, son su "casa" y "se crían" entre sí y la resignificación de la familia a través de estos términos no es una imitación vana o inútil, sino la construcción discursiva y social de una comunidad, una comunidad, que une, cuida y enseña, que protege y habilita. Indudablemente, se trata de una reelaboración del parentesco que cualquiera que esté fuera del privilegio de la familia heterosexual (y aquellos que, perteneciendo a ese ámbito "privilegiado", sufren en él) necesita ver, conocer y de la que puede aprender, una tarea que hace que ninguno de nosotros, de quienes estamos fuera de la "familia" heterosexual, se sienta completamente ajeno a este filme. Significativamente, esta elaboración del parentesco forjada a través de una resignificación de los términos mismos que consuman nuestra exclusión y abyección, hace que esa resignificación cree el espacio discursivo y social para la comunidad; en esa elaboración vemos una apropiación de los términos de la dominación que los dirige hacia un futuro más capacitador.

En este sentido, *París en llamas* no documenta ni una insurrección eficaz ni una resubordinación dolorosa, sino una coexistencia inestable de ambas. El filme atestigua los placeres dolorosos de erotizar y parodiar las normas mismas que ejercen su poder excluyendo las ocupaciones invertidas que los niños sin embargo realizan.

Éste no es un modo de apropiarse de la cultura dominante para poder permanecer subordinados a sus términos, sino que se trata de una apropiación que apunta a traspasar los términos de la dominación, un traspaso que es en sí mismo una capacidad de actuar, un poder en el discurso y como discurso, en la actuación y como actuación, que repite para poder recrear y a veces lo logra. Pero ésta es una película que no puede conseguir ese efecto sin implicar a sus espectadores en el acto; mirar este filme significa

entrar en una lógica de fetichismo que instala una relación entre la ambivalencia de esa "actuación" y la de cada uno de nosotros. Si la ambición etnográfica permite que la actuación se transforme en un fetiche exótico, del que la audiencia se aparta, la transformación en mercancía de los ideales de género heterosexuales será, en este caso, completa. Pero, si el filme establece la ambivalencia de corporizar –y no lograr corporizar– aquello que uno ve, se abrirá pues una distancia *entre* ese llamado hegemónico a normativizar el género y su apropiación crítica.

REITERACIONES SIMBÓLICAS

La resignificación de los términos simbólicos del parentesco que se da en *París en llamas* y en las culturas de las minorías sexuales representadas y absorbidas por el filme lleva a que uno se pregunte cómo precisamente las elaboraciones aparentemente estáticas del orden simbólico se vuelven vulnerables a la repetición y la resignificación subversivas. Para comprender cómo funciona esta resignificación en la ficción de Willa Cather, es necesario hacer una recapitulación de la versión psicoanalítica de la formación de los cuerpos sexuados. Abordar la ficción de Cather implica aplicar la interpretación del yo corporal de Freud y el lugar que ocupa la diferenciación sexual en Lacan a la cuestión de la denominación y, particularmente, de la fuerza que tiene el nombre en la ficción. La aseveración de Freud de que el yo es siempre un yo corporal está elaborada con la percepción adicional de que este yo corporal se proyecta en un campo de alteridad visual. Lacan insiste en que el cuerpo como proyección visual o formación imaginaria sólo puede sostenerse a través del sometimiento al nombre, un nombre que representa el Nombre del Padre, la ley de la diferenciación sexual. En "El estadio del espejo", Lacan observa que el yo se produce "en dirección de la ficción"; que su contorno y su proyección son obras de ficción psíquicas; esta tendencia a la ficción se detiene e inmoviliza cuando emerge un orden simbólico que legitima las ficciones sexualmente diferenciadas como "posiciones". En su condición de ficción visual, el yo es inevitablemente un sitio de *méconaissance*; la determinación simbólica del sexo

del yo procura sojuzgar esta inestabilidad del yo, entendido como una formación imaginaria.

Aquí parece fundamental preguntarse si el lenguaje emerge para cumplir esta función estabilizadora, particularmente la de fijar posiciones sexuadas, y cómo lo hace. La capacidad del lenguaje de fijar tales posiciones, es decir, de imponer sus efectos simbólicos, depende de la permanencia y firmeza de la esfera simbólica misma, el terreno de la significación o la inteligibilidad.[8] Si, como propone Lacan, el nombre afirma el yo corporal en el tiempo, lo hace idéntico a través del tiempo y este poder de "conferir" del nombre se hace derivar del poder de conferir de lo simbólico, de ello se desprende pues que una crisis en lo simbólico implicará una crisis en esta función de conferir identidad que cumple el nombre y en la estabilización de los contornos corporales correspondientes al sexo supuestamente determinado por lo simbólico. *La crisis en la esfera de lo simbólico, entendida como una crisis sufrida por aquello que constituye los límites de inteligibilidad, se registrará como una crisis en el nombre y en la estabilidad morfológica que, según se dice, confiere el nombre.*

El falo funciona como una sinécdoque, porque en la medida en que es una figura del pene, constituye una idealización y el aislamiento de una parte del cuerpo y, además, la investidura de esa parte con la fuerza de la ley simbólica. Si los cuerpos se diferencian de acuerdo con las posiciones simbólicas que ocupan y esas posiciones simbólicas consisten en tener el falo o ser el falo, los cuerpos se diferencian y conservan esa diferenciación al someterse a la Ley del Padre que dicta las posiciones de "tener" y de "ser"; los hombres llegan a ser tales aproximándose a la posición de "tener el falo", lo cual equivale a decir que están obligados a aproximarse a una "posición" que, en sí misma, es el resultado de una sinécdoque en la que la "parte" representa la masculinidad y, como corolario, una idealización de esa sinécdoque como símbolo que gobierna el orden simbólico. En el plano simbólico, la asunción del sexo se produce pues aproximándose a esta reducción basada en

8. Sobre un argumento en contra de la construcción del simbolismo lacaniano como estático e inmutable, véase Teresa Brennan, *History after Lacan*, Londres, Routledge, 1993.

una sinécdoque. Éste es el medio a través del cual un cuerpo asume la integridad sexuada como masculina o femenina: la integridad sexuada del cuerpo se alcanza, paradójicamente, mediante una identificación con su reducción en una sinécdoque idealizada ("tener" o "ser" el falo). De modo que el cuerpo que no logra someterse a la ley u ocupa esa ley en un modo contrario a su dictado, pierde pie –su centro de gravedad cultural– en lo simbólico y reaparece en su tenuidad imaginaria, su dirección ficcional. Esos cuerpos se oponen a las normas que gobiernan la inteligibilidad del sexo.

Esta distinción entre lo simbólico y lo imaginario, ¿es estable? Y ¿qué podemos decir de la distinción entre el nombre y el yo corporal? El nombre, entendido como la señal lingüística que designa el sexo, ¿sólo cumple la función de *encubrir* su carácter ficticio o acaso hay ocasiones en las que *la condición ficticia e inestable de ese yo corporal perturba el nombre, lo expone como una crisis en la referencialidad*? Por lo demás, si las partes del cuerpo no se reducen a sus idealizaciones fálicas, esto es, si llegan a ser vectores de otros tipos de investiduras fantasmáticas, ¿en qué medida pierde su capacidad de diferenciar esa lógica de sinécdoque mediante la cual opera el falo? Para decirlo de otro modo, el falo mismo supone la regulación y reducción de la investidura fantasmática, de modo tal que el pene, o bien se idealiza como el falo, o bien se deplora como el escenario de la castración y se lo desea en el modo de una compensación imposible. Si se trata de investiduras desreguladas o, en realidad, reducidas, ¿hasta qué punto el hecho de tener/ ser el falo funciona aún como lo que afirma la diferenciación de los sexos?

En la ficción de Cather, el nombre no sólo designa una incertidumbre de género, sino que produce asimismo una crisis en la figuración de la morfología sexuada. La ficción de Cather puede leerse como una manera de explicar el fracaso de lo simbólico atribuyéndolo a sus propias demandas imposibles. ¿Qué ocurre cuando el nombre y la parte producen una serie de expectaciones sexuales divergentes y en conflicto? ¿Hasta qué punto las descripciones inestables de los cuerpos generizados y de las partes del cuerpo producen una crisis en la referencialidad del nombre, producen el nombre mismo como la ficción que se intenta encubrir? Si el heterosexismo del simbolismo lacaniano depende de una serie de identificaciones rígidas y prescritas y si tales identificaciones son precisamente lo que la ficción de Cather elabora a través del nombre investido simbólicamente y contra él, luego, la contingencia de lo simbólico –y de los parámetros heterosexistas de lo que puede considerarse "sexo"– experimenta una rearticulación que pone en evidencia la base ficticia de lo que sólo aparentemente son los límites fijos de inteligibilidad.

Cather cita la ley paternal, pero lo hace en lugares y de modos que movilizan una subversión con apariencia de lealtad. Los nombres no llegan a generizar plenamente a los personajes cuya femineidad y masculinidad se espera que afirmen. El nombre no logra retener la identidad del cuerpo dentro de los términos de la inteligibilidad cultural; las partes del cuerpo se apartan de cualquier centro común; se alejan unas de otras, llevan vidas separadas, se transforman en sitios de investidura fantasmática que se niegan a quedar reducidos a sexualidades singulares. Y, aunque aparentemente la ley normalizadora prevalece obligando al suicidio, al sacrificio del erotismo homosexual o al encubrimiento de la homosexualidad, el texto excede al texto, la vida de la ley excede la teleología de la ley, permitiendo que se dé una oposición erótica y una repetición desestabilizadora de sus propios términos.

SEGUNDA PARTE

5. "Cruce peligroso": los nombres masculinos de Willa Cather *

"Cruce peligroso"; ¡está escrito
en las señales viales por todo el mundo!
WILLA CATHER, "Tom Outland's Story".

No es fácil saber cómo debe leerse el género o la sexualidad en la ficción de Willa Cather. Cather nunca pareció colocarse en una relación legible con las mujeres o con el lesbianismo. Para sus lectores, situarla o afirmarla con un nombre implica ejercer cierta violencia contra sus textos, uno de cuyos rasgos característicos persistentes es la desestabilización del género y la sexualidad a través del nombre. La cuestión es cómo leer el nombre como un sitio de identificación, un sitio donde está en juego la dinámica de identificación, y leer el nombre como una oportunidad de reteorizar la identificación cruzada o más precisamente, el entrecruzamiento que, aparentemente, está presente en toda práctica identificatoria.

* Quisiera expresar aquí mi aprecio por Eve Kosofsky Sedgwick y Michael Moon por hacerme conocer la obra de Willa Cather y las posibilidades de una lectura *queer* de sus textos. Estoy particularmente agradecida por la invitación que me hizo Eve Sedgwick para que yo dictara el seminario sobre Teoría Literaria en la Tulane University en mayo de 1991, seminario que tuve la suerte de poder dar junto a Michael Moon. También quiero agradecer al auditorio que asistió al Centro para Estudios Literarios y Culturales de la Universidad de Harvard en la primavera de 1993 por las numerosas y útiles sugerencias que hicieron sobre este capítulo.

Esta cuestión de cómo leer la identificación en relación con el nombre de la ficción, las más de las veces no se aborda como problema cuando se analizan los textos de Cather. Algunas feministas han sostenido que es una escritora que se identifica como hombre, cuyas historias suponen un narrador masculino o ponen en primer plano a un protagonista masculino. La biógrafa feminista Sharon O'Brien sugiere que Cather pasa de una identificación masculina anterior (cuando se llama a sí misma "Will") a una identificación femenina en el transcurso de su producción literaria y que, con el tiempo reemplaza la lealtad al padre y a la tía, por una lealtad y una identificación con sus antepasados maternos.[1] La intensificación de este supuesto vínculo identificatorio con su madre explica la declaración de O'Brien de que la trayectoria de la carrera de Cather puede interpretarse como una afirmación creciente de sí misma, no sólo como mujer, sino como escritora mujer. O'Brien traza este cambio psicológico movilizando el supuesto de que las identificaciones psíquicas se hacen legibles a través de los personajes que produce un autor, esos personajes son los reflejos miméticos de tales identificaciones y esa identificación es un signo de lealtad y afiliación antes que, digamos, una agresión no resuelta o, al menos, una ambivalencia no resuelta. Aunque O'Brien afirma que el lesbianismo de Cather tiene importancia en la producción de la autora, no considera el lugar que ocupa la identificación cruzada en la articulación de esa sexualidad; en realidad, deduce que el lesbianismo no es sólo el amor entre mujeres, sino también la intensificación de un vínculo identificatorio maternal. Sin embargo, en la biografía escrita recientemente por Hermione Lee, la identificación cruzada y el hecho de vestirse como hombre constituyen una parte del espectáculo de la Cather literaria, pero la biógrafa disocia enérgicamente la identificación cruzada de género de la cuestión de la sexualidad de Cather.[2]

1. Sharon O'Brien, *Willa Cather: The Emerging Voice*, Nueva York, Ballantine, 1987, págs. 13-32. Sobre una interesante réplica que se concentra en la permanente hostilidad de Cather respecto de las mujeres, véase de Jeane Harris, "A Code of Her Own: Attitudes toward Women in Willa Cather's Short Fiction", *Modern Fiction Studies*, vol. 36, n° 1, primavera de 1990, págs. 81-89.

2. Hermione Lee, *Willa Cather: Double Lives*, Nueva York, Vintage, 1989, págs. 10-15.

En su libro parecería que el hecho de vestirse como hombre y escribir como hombre no deben interpretarse como representaciones sexuales, sino casi exclusivamente como una producción voluntarista de un sí mismo espectacular.

Eve Sedgwick ofrece una lectura más compleja de la identificación cruzada presente en la novela de Cather *The Professor's House* (1925) en la cual, dentro del marco narrativo de un contexto familiar heterosexual, mortalmente árido,[3] se incluye, literal y expresamente, una relación homoerótica entre dos hombres. De acuerdo con Sedgwick, Cather hace dos "tránsitos cruzados", uno entre géneros y otro a través de la sexualidad (pág. 68); Cather asume la posición de los hombres y la de la homosexualidad masculina. ¿Cómo debemos interpretar esta asunción? ¿A qué costo se realiza? Sedgwick escribe: "lo que se hace visible en esta doble refracción son las sombras de las brutales supresiones por las cuales, en la época y la cultura de Willa Cather, un amor lesbiano no podía hacerse visible" (pág. 69). Aquí Sedgwick nos ofrece la elección entre un amor refractado, articulado a través de un doble tránsito y un amor que puede gozar de una visibilidad directa y transparente, al que se refiere como "verdades lesbianas" que aparentemente existen antes de la posibilidad de constituirse en un discurso histórico legitimante (pág. 69).

Sin embargo, es la propia Sedgwick quien sostiene en *La epistemología del armario* que tales ausencias, que constituyen el aparato de lo encubierto, no sólo son el sitio de supresiones brutales, sino que persisten, debido a su misma prohibición, como un conjunto de indirectas, sustituciones y vacilaciones textuales que exigen un tipo especial de lectura.[4] Al interpretar que en *The Professor's House,* Cather está realizando un tránsito al género masculino a través del personaje de Tom Outland, Sedgwick pasa por alto a otro Tommy, el que en 1896 aparece como una muchacha, una muchacha algo hombruna, para ser precisa, en la obra de

3. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 88, n° 1, invierno de 1989, págs. 53-72.

4. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*; véase especialmente la discusión de la pluralización y especificación de las "ignorancias" (pág. 8) y la descripción fenomenológica de la juventud *gay* y lesbiana como "una brecha en el tejido discursivo de lo establecido" (pág. 43).

Cather "Tommy the Unsentimental"; en ese texto, el nombre no refleja un género, sino que llega a constituir el sitio de cierto "cruce", una transferencia de género, que plantea la cuestión de establecer si, para Cather, el nombre escenifica un intercambio de identificaciones de género que la sustancialización del género y la sexualidad ocultan. La postulación de una "verdad" original de la sexualidad lesbiana que espera su adecuada representación histórica supone una sexualidad ahistórica constituida e intacta, anterior a los discursos mediante los cuales se la representa. Esta especulación se basa en una oportunidad perdida de interpretar la sexualidad lesbiana *como* una práctica específica de disimulación producida a través de los mismos vocabularios históricos que procuran suprimirla. Yo diría que la prohibición que supuestamente funciona efectivamente en la ficción de Cather para reprimir la articulación de la sexualidad lesbiana es precisamente la oportunidad de su constitución e intercambio. Probablemente, en el texto de Cather la situación no sea tanto que la legibilidad del lesbianismo esté perpetuamente en peligro sino más bien que la sexualidad lesbiana se produce como un desafío perpetuo a la legibilidad. Adrienne Rich señala este desafío cuando escribe "para Willa Cather la marca lesbiana es muda".[5] En este sentido, la "refracción" que Sedgwick identifica en Cather es un signo no sólo de una violación del lesbianismo, sino la condición y posibilidad mismas del lesbianismo como sexualidad refractada, constituida en el tránsito y el desplazamiento. Dentro del texto de Cather, esta sexualidad nunca llega a presentarse suficientemente validada como una verdad, radicalmente diferente de la heterosexualidad. Casi en ninguna parte aparece representada miméticamente, sino que debe interpretarse como una transacción en la cual convergen el sacrificio y la apropiación, y donde el nombre llega a ser el sitio ambivalente de esta apropiación prohibida, esta entrega angustiada.

5. Adrienne Rich, "For Julia in Nebraska", en *A Wild Patience Has Taken Me This Far*, Nueva York, Norton, 1981, pág. 17.

NOMBRES QUE PESAN

En 1918, Cather comenzaba su novela *Mi Ántonia* con un prólogo en el que emerge un "yo", una figura narradora, a la que nunca presenta y a la que, en realidad, nunca se nombra.[6] Este prólogo, que aparece denominado como "introducción", como si hubiera sido escrito por alguna otra persona diferente de la autora, tal vez como una introducción al autor mismo, Jim Burden (*"burden"*, en inglés, significa "carga, peso"). Jim Burden se va instalando como el autor a través de la producción y el gradual desvanecimiento del anónimo "yo" (págs. 1-2). En realidad, lo que Cather reúne al comienzo de su texto es un narrador anónimo y un narrador nombrado, dos figuras que coinciden o, más precisamente, que son "viejos amigos" y que, en una sola frase parecen atravesar las convenciones del tiempo presente y el tiempo pasado. "El verano pasado, en una temporada de intenso calor, Jim Burden y yo coincidimos en cruzar Iowa en el mismo tren". Hay una circunstancia y ya se plantea una cuestión de "cruce"; luego la incertidumbre se repite en la frase siguiente, que se desliza casi misteriosamente del presente cierto de la relación a la posibilidad de que se trate sólo de un recuerdo: "Jim y yo somos viejos amigos, crecimos juntos en el mismo pueblo de Nebraska y teníamos mucho que decirnos el uno al otro".

Nos enteramos de que la relación no sobrevive en el tiempo presente, cuando ambos viven en Nueva York y Jim Burden está casado con una mujer que aparentemente no es del agrado del narrador anónimo. También se nos dice que esta esposa es bonita pero "insensible", enérgica, pero "incapaz de sentir entusiasmo". Sin embargo, en el transcurso de la trama, esta figura que los separa va siendo desplazada por otra que los une: Ántonia, a quien Jim, en la ventana, parece convocar desde el paisaje en llamas. El horizonte ardiente se resuelve en una figura ardiente, una figura de deseo que no sólo se une al "yo" y a "Jim", sino que se transforma en la ocasión para que el "yo"desplace a Jim: "Más que ninguna otra persona que recordáramos, esta joven parecía significar para nosotros el campo, las condiciones, la total aventura, de nues-

6. Willa Cather, *My Ántonia*, Boston, Houghton Mifflin, 1988. [Ed. cast.: *Mi Ántonia*, Barcelona, Alba, 2000.]

tra infancia" (pág. 2). Y precisamente, se nos cuenta que a través del rescate fantasmático de Ántonia, Jim renueva una amistad con nuestro narrador sin nombre, una amistad que el narrador, un instante antes de desaparecer por completo, dice que fue muy valiosa. Y este narrador "yo", retrocediendo aceleradamente hacia un anonimato casi ilegible, se asimila al estado de Nebraska, una perspectiva que retrocede desde el punto de vista del tren que va consumiendo su camino hacia Nueva York. El "yo" disimulado como un horizonte que se desvanece llega a convertirse en la condición no temática del relato; esta condición se instala mediante la transferencia de la autoridad narrativa desde el pronombre evasivo a la figura de Jim. De modo que esta transferencia llega a constituir la resolución temporal del ambiguo "yo" de referencia en una figura masculina respaldada por un nombre masculino, pero un nombre ("Jim Burden") que anuncia la calidad agobiante de llevar el peso de esa resolución y cuya capacidad de referir resultará quebrada intermitentemente por la trayectoria misma de la narrativa que esa capacidad parece sustentar. ¿Cómo debemos interpretar esta transferencia de la autoridad y el deseo en el nombre?

Podríamos interpretar que el "yo" precipitado de *Mi Ántonia* es un sitio en el cual se negocian las convenciones del anonimato y las convenciones de la autoría masculina tradicional. Este "yo" es una marca que se repliega, que encarna la retirada en el anonimato, una marca pronominal que termina por borrarse, con lo cual llega a constituir la condición tácita que reaparece como ruptura textual no temática dentro de la matriz misma de la convención heterosexual.

Al entregar la autoridad narrativa, el "yo" figura al lector ideal como aquel que alcanza el goce mediante una identificación desplazada. La pasión de Jim por la figura de Ántonia se transmite pues a "yo" cuya pasión se reaviva a través de la pasión de Jim: "Yo la perdí completamente de vista, pero Jim había vuelto a encontrarla después de varios años y había renovado una amistad que tenía gran significación para él. Aquel día, todo el espíritu de Jim estaba lleno de Ántonia. Me hizo verla nuevamente, sentir su presencia, revivir toda mi antigua inclinación por ella" (pág. 2). Aquí parece que es la figuración de Ántonia por parte de Jim lo que da lugar al deseo de "yo", un desplazamiento habilitante que transfiere ostensiblemente el deseo de Jim al lector anónimo.

La pasión de este "yo" innominado parece seguir a la de Jim; sin embargo, inmediatamente después de que este "yo" narra su propia inclinación, Jim habla por primera vez, asumiendo la función del autor que, durante los dos párrafos siguientes y en el texto que sigue, le corresponderá sólo a él. Por lo tanto, la marcación del deseo de "yo", atribuida a la fuerza del fantasma convocado por Jim, queda directamente eclipsada mediante la instalación de Jim como la fuente y el origen de la ensoñación deseosa que constituirá el texto. ¿Eclipsa Jim este deseo o se trata de un eclipse del "yo" que luego carga, por así decirlo, con el peso de ese deseo de "yo"? Cuando Jim habla no dirige su discurso a nadie, se trata de una ensoñación indiferente a su auditorio, que coloca a quien alguna vez fue el narrador "yo" en la posición de un lector sensible dentro del texto pero que, inadvertidamente, fortalece la autoridad narrativa del texto: "'De vez en cuando, he estado poniendo por escrito lo que recuerdo de Ántonia', me contó". El "yo" hace ahora las veces de vehículo del dictado, pero aquí el "yo", completamente disimulado como estrategia de cita, registra las palabras de Jim y con ello confiere una autoridad encubierta a tales palabras. Mientras Jim parece eclipsar la función de narrador de "yo", éste se convierte en la condición ilegible de la narración de Jim. Por otro lado, la narración de Jim es ahora una cita que adquiere así su origen y su fundamento, retrospectivamente, en la persona que la cita, la persona sin nombre que, al citar o, mejor aún, al constituirse en la cita misma, se desplaza. En realidad, el narrador anónimo representa a un lector ideal de este texto futuro y Jim le aconseja a "yo", en la que quizá sea la única ocasión en que se dirige directamente a él/ ella, que "ciertamente, deberías verlo", refiriéndose al texto, una broma que bien merecería pertenecer a Kafka, con lo cual le atribuye al autor la función del lector buscado y niega el entrecruzamiento de Jim con ese autor que se ha sacrificado a sí mismo, un movimiento mediante el cual produce a Jim, el nombre, como el efecto y la señal de ese sacrificio. Y, sin embargo, no queda muy claro si Jim ha tomado el lugar de este narrador o si el narrador posee ahora más plenamente a Jim, una posesión que se realiza mediante la lógica misma del sacrificio.

En el transcurso de esta introducción nos enteramos de que hay otra razón para que exista la distancia emocional que separa

al narrador/a anónimo/a de Jim Burden: Jim se convierte en abogado de uno de los ferrocarriles del oeste y esto parece sugerir que el narrador anónimo toma cierta distancia de la ley o se encuentra sometido/a a cierto tipo de censura. Jim, por otro lado, representa la ley: su condición legal reaparece al final de la introducción cuando Jim llega al apartamento del narrador/a con el manuscrito dentro de un cartapacio judicial que lleva el sello de la ley y la firma de Jim que le confieren el peso de la legitimación. "Aquí está el material sobre Ántonia". "Sencillamente escribí aproximadamente todo lo que su nombre me recuerda": "Supongo que no tiene ninguna forma", observa, y luego agrega "Tampoco le puse ningún título". Y luego, en presencia del narrador/a, Jim escribe el título "Ántonia", lo borra frunciendo el ceño y entonces, con "satisfacción", afirma su reclamo y escribe: "Mi Ántonia".

Así, el título de Jim coincide con el de Cather, y la repetición desplaza el acto mediante el cual Jim parecía haber suplantado al narrador/a en el texto. Sabemos que éste es, después de todo, el texto de Cather, lo cual implica que ella es tal vez el personaje anónimo que dicta lo que Jim narra. Representada como un lector sensible, una sensibilidad que recuerda una lectora femenina idealizada, la que recibe y dicta el texto escrito por un hombre, Cather disimula primero a través de esta convención femenina y luego desaparece para poder finalmente "poseer" el texto al que parece renunciar. En otras palabras, Cather escenifica la afirmación del reclamo a los derechos de autor transfiriéndolos a alguien que representa la ley, una transferencia que, en su doblez, es una especie de impostura que facilita la pretensión al texto al que sólo aparentemente renuncia.

Creo que la falsa transferencia es un movimiento reiterado en los textos de Cather, una figura que representa el cruce de identificación y que habilita, y a la vez oculta, las formas del deseo. Éste es un cruce que pronto volveré a considerar en el contexto de un cuento breve de Cather, "Tommy the Unsentimental", en el que la identificación siempre es un proceso ambivalente, la adopción de una posición que es al mismo tiempo una entrega, una desposesión y un sacrificio.[7] En realidad, es una entrega fraudulenta, un sacrificio aparente, en la cual la autoría femenina parece ceder en favor de una masculina, una firma superpuesta que, como trataré de mostrar luego, se resuelve en un intercambio riguroso y, en "Tommy the Unsentimental" llega a ser la producción de una deuda masculina. Si bien los textos de Cather a menudo parecen idealizar la autoría masculina mediante una identificación desplazada, es muy posible que el desplazamiento de la identificación sea la condición necesaria misma de su ficción.

7. "Tommy the Unsentimental", en *Willa Cather: 24 Stories* (comp. Sharon O'Brien), Nueva York, Penguin, 1987, págs. 62-71.

La condición de autor de Jim se insinúa sólo mediante la repetición literal del título de la propia Cather; lo cual sugiere que Cather, en cierto sentido, conserva la posesión del título tanto en el plano literario como en el legal y, por lo tanto, conserva la autoría, un peso del que Jim debe hacerse cargo. Como repetición y como cita, la condición de autor de la obra que se le asigna a Jim se entiende como derivada, de modo que la oyente femenina sensible es quien conserva todo el control. Pero, ¿qué hace que la condición derivada de autor sea una carga? ¿Cuál es el peso o la maldición de esta posición? Y ¿cómo debemos juzgar a Jim, no sólo en su carácter de representante designado por Cather, sino además como emblema de la ley, la fuerza de prohibición que necesita esa misma sustitución?

Ántonia es bohemia y como muchas muchachas bohemias de la ficción de Cather, pertenece a las comunidades germanoparlantes procedentes de una región del imperio austrohúngaro llamada Bohemia, que se establecieron en Nebraska después de las guerras de 1848. En inglés, la palabra *bohemian* tiene una connotación tomada del uso que comenzó a dársele en Francia en el siglo XV cuando los gitanos, según se dice, originarios de Bohemia, comenzaron a llegar a las regiones occidentales de Europa. En 1848, Thackeray inició la transferencia del sentido del término a todo aquel que está en el exilio dentro de una determinada comunidad; al escribir en *Vanity Fair*, aplicaba el término a las mujeres jóvenes consideradas "salvajes" y "errantes". En la década de 1860 aplicaba la misma palabra para referirse a los "gitanos literarios" a quienes describía, en una transposición novedosa de la retórica de la guerra civil, como "secesionistas" de lo convencional. Con el tiempo, la expresión se extendió hasta que terminó aplicándosele a cualquiera que despreciara la convención social o,

como explica el *Oxford English Dictionary*, "el que lleva una vida libre, vagabunda e irregular."[8]

La primera vez que se presenta a Ántonia en el texto de Cather, la joven aparece en una situación de desorientación y exilio lingüísticos, deseosa de aprender inglés y, en particular, lo referente a los nombres. Cuando Ántonia conoce a Jim le toca el *hombro* y le pregunta "¿Nombre? ¿Qué nombre?" (pág. 19), con la intención de conocer el nombre de Jim, pero también para señalar la sinécdoque mediante la cual el hombro, el sitio donde se carga el peso, designa a Jim. Ántonia se vuelve luego hacia los árboles y el paisaje y reitera la pregunta "¿Nombre? ¿Qué nombre?" Pero ningún nombre parece satisfacer su pregunta. ¿Cómo debemos interpretar la incesante búsqueda de nombres que hacen proliferar sitios de insatisfacción lingüística, como si lo que no puede nombrarse o no puede nombrarse con satisfacción excediera todo acto aparentemente satisfactorio de la denominación, como si Ántonia, en lugar de ser un nombre producido y nombrado por Jim Burden, se transformara en una figura de un exceso indominable producido por las presunciones de la nominación, una figura que prolifera en su sed infinita de nombres que nunca satisfacen por completo.[9]

Jim trata de saciar esta sed lingüística ofreciéndole a Ántonia palabras inglesas. Pero esta apropiación no surte el efecto esperado sino que produce una situación que, en lugar de conducir a la adquisición del dominio conceptual, produce a una mayor confusión. Indagando lo que podría interpretarse como una figura de esta desconexión, Jim y Ántonia encuentran un "lecho de grava" plagado de orificios (pág. 31). Jim relata entonces lo que emerge de estas hendiduras en el paisaje visible:

8. Sobre el término "bohemio", véase también Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, págs. 193-95, y Richard Miller, *Bohemia: The Protoculture Then and Now*, Chicago, Nelson-Hall, 1977, citado en Sedgwick.

9. Estoy en deuda con la lectura que hace Karin Cope de Gertrude Stein sobre la cuestión de las limitaciones que tiene la denominación para articular la sexualidad. Véase su "'Publicity Is our Pride': The Passionate Grammar of Gertrude Stein", *Pretext*, verano de 1993, y *Gertrude Stein and the Love of Error*, Minneapolis, University of Minnesota Press, de próxima aparición.

> [...] yo iba retrocediendo, agazapado, cuando oí que Ántonia gritaba. Estaba de pie frente a mí, señalaba algún punto a mis espaldas y gritaba algo en bohemio. Giré sobre mí mismo y allí, en uno de esos lechos de grava, estaba el áspid más grande que yo hubiera visto en mi vida. Estaba gozando del sol, después de la fría noche y el grito de Ántonia debe de haberlo despertado. Cuando me volví, el áspid se extendía en ondas movedizas que parecían formar la letra "W". De pronto se sacudió con un espasmo y comenzó a enroscarse lentamente. No era meramente una serpiente grande, pensé, era una monstruosidad de circo.

Esa "W" trunca introduce un Willa abreviado en el texto y lo conecta con las ondas movedizas de la letra, vinculando la cuestión de la morfología gramatical con la figura morfológica de la serpiente que reproduce los movimientos del deseo.[10] Pero esta aparición parcial desde el agujero, este abrirse paso a través de la ficción de esta narrativa que la sostiene, sólo puede ser "una monstruosidad de circo", un espectáculo que entretiene y aterra.

Además, la aparición de la serpiente provoca un reescenificación de la escisión entre "yo" y "él", esta vez entre el "yo" de Jim y el "él" del áspid. Jim narra los movimientos del ofidio con una fascinación y un horror que hacen tambalear la diferencia entre ambos: "Su abominable musculatura, su movimiento repugnante, fluido, me dieron ganas de vomitar. Era tan grueso como mi pierna y parecía que ni una piedra de molino podría aplastarle su asquerosa vitalidad". Al representar la pierna de Jim como un instrumento de asquerosa vitalidad, la repugnancia del áspid se transfiere al "yo" narrativo, que presumiblemente es aún Jim, quien de ese modo figura su propio cuerpo como un objeto de autorrepugnancia y autodestrucción. Pero, puesto que esta "monstruosidad de circo" adoptó la forma de una "W", implicando de manera abreviada, si no ya castrada, la monstruosidad de Willa (a quien no se nombra por completo, con lo cual excede y condiciona la denominación del texto) parecería que el áspid, como Ántonia en el prólogo, facilita

10. Aquí parece que Cather está imitando a Shakespeare. No sólo se llamaba a sí misma Will y William cuando era joven, sino que en estos textos invoca la "W" abreviada como solía hacer el mismo Shakespeare. Véase Phyllis C. Robinson, *Willa: The Life of Willa Cather*, Nueva York, Doubleday, 1983, págs. 31-32. Véase asimismo Joel Fineman, "Shakespeare's *Will*: The Temporality of Rape", *Representations* nº 20, otoño de 1987, págs. 25-76.

una transferencia de falicismo egregio desde Willa a esa pierna desagradablemente vital que en apariencia pertenece a Jim, pero que podría construirse asimismo como un limbo libremente flotante de transferencia fálica fantasmática.

Los términos de la analogía se van haciendo cada vez más inestables. La distancia que separa a Jim del áspid comienza a estrecharse cuando Jim se anticipa a lo que éste habrá de hacer: "[pensé que] entonces él saltaría, saltaría en toda su extensión". Sin embargo, quien salta no es el áspid sino Jim, quien entonces lleva a cabo una verdadera decapitación de la serpiente, adelantándose mediante el acto al falicismo mismo que teme: "Le apunté a la cabeza con la pala y lo golpeé limpiamente en el cuello; un minuto después, estaba diseminado junto a mis pies en ondulantes rizos" (pág. 32). Jim continúa golpeando la "desagradable cabeza plana", pero "su cuerpo continuaba enroscándose y girando, doblándose y volviéndose sobre sí mismo". El áspid se resiste así a los intentos asesinos de Jim y esta resistencia puede interpretarse como el acto mediante el cual el ofidio continúa significando de esta manera arqueada y ondulada, como la letra "W", como el movimiento morfológico de escribirse, otra "W" significante que, después de todo, es lo que sostiene y produce a Jim como su efecto, aquello que finalmente Jim es incapaz de destruir. En este sentido, Jim se convierte en la "monstruosidad de circo", mientras Willa y su monstruosidad potencial se repliegan en una discreta "W", los movimientos ondulantes de la escritura y, en particular, el enroscarse, el doblarse, el volverse sobre sí mismo que constituye esa señal abreviada de su firma. Y "W" puede significar también *woman* [mujer], el término más disimulado por la narradora Cather.[11]

11. En una carta a Willa Cather fechada en 1908, Sarah Orne Jewett objetaba lo que interpretaba como una argucia narrativa de Cather de escribir como hombre y sobre protagonistas masculinos, especialmente en el cuento de Cather "On the Gulls' Road" (1908): "El amante está tan bien descrito como lo estaría si una mujer escribiera adoptando el personaje del hombre; siempre debe haber, creo, algo de mascarada. Y casi podrías haberlo hecho tú misma: una mujer puede amarla del mismo modo protector, una mujer puede llegar a preocuparse por ella hasta el punto de desear sacarla de esa vida, de un modo o de otro. Pero, ¡oh, qué íntimo –qué tierno–, qué verdadero es el sentimiento! El aire del mar sopla entre las letras mismas de la página" (*Letters of Sarah Orne Jewett* (comp. Annie Fields), Boston, Houghton-Mifflin, 1911, págs. 246-247.

La "W" aparece en mayúscula, lo que sugiere un nombre propio. Esta "W" no sólo es un Willa abreviado (nombre del que Cather rehuyó convencionalmente, desde muy joven, adoptando el nombre de "Will"), sino que representa de antemano el escenario de castración/ decapitación en que actuará Jim. Como abreviatura, el nombre está claramente recortado, pero este recorte es también la condición de su estrategia de disimulo o, más exactamente, un tipo específico de narrativa que se expresa con y en contra de las prohibiciones que representarían su propia sexualidad como una monstruosidad masculinizada. Del mismo modo en que el "yo" del prólogo se retrae en el paisaje de Nebraska mientras Jim se instala en la posición de primera persona, este recorte del propio nombre es la condición de la redistribución fantasmática del sujeto-autor en y a través de la narrativa. Y no es que la narrativa represente así inversamente el "yo" que está disimulado en sus términos. Por el contrario, la opacidad del "yo" es la condición permanente de esta redistribución. Éste es un "yo" constituido en su opacidad por la prohibición establecida en contra de su deseo, una prohibición que produce una serie de desplazamientos narrativos que no sólo plantean persistentemente la cuestión de qué nombre *podría* satisfacer, *sino que además* aplican la prohibición a la mención del nombre que podría satisfacer. Ántonia, el nombre del que podría esperarse satisfacción, sólo puede ser la ocasión de reiterar ese desplazamiento: "¿Nombre? ¿Qué nombre?".

Por supuesto, la homosexualidad llegó a asociarse con el nombre no dicho e indecible a partir del enjuiciamiento de Oscar Wilde. El amor que no osa decir su nombre se convirtió para Cather en un amor que hace proliferar nombre en el sitio de lo indecible, con lo cual establece la posibilidad de que la ficción efectúe ese desplazamiento, reiterando la prohibición y, al mismo tiempo, *apro-*

La ficción de la propia Sarah Orne Jewett, particularmente "Martha's Lady" (1897) y *El país de los abetos puntiagudos* (1896), aborda cuestiones de género y de sexo similares a las de Cather. Y la relación entre el narrador anónimo de *Mi Ántonia* de Cather y Jim Burden se asemeja a la que mantienen el narrador que recibe la historia y quien cuenta la historia en *El país de los abetos puntiagudos* de Jewett. Tanto la novela de Jewett como "Tommy the Unsentimental" de Cather (publicados el mismo año) indagan la dinámica narrativa y erótica de la ofrenda y el sacrificio.

vechando, en realidad, explotando esa prohibición por la posibilidad que ofrece de que se la repita y se la subvierta.

El nombre funciona así como una especie de prohibición, pero también como una ocasión habilitante. Consideremos que ese nombre es una señal de un orden simbólico, un orden de la ley social, el que legitima a los sujetos viables a través de la institución de la diferencia sexual y la heterosexualidad obligatoria. ¿De qué manera puede hacerse que tales instituciones funcionen contra sí mismas de modo tal que engendren posibilidades que comiencen a cuestionar su hegemonía?

En el *Seminario II*, Lacan observa que "nombrar constituye un pacto mediante el cual dos sujetos llegan a acordar simultáneamente el reconocimiento del mismo objeto". Esta función social del nombre es siempre hasta cierto punto un esfuerzo por estabilizar un conjunto de identificaciones imaginarias múltiples y transitorias, que para Lacan constituyen el circuito del yo, pero aún no constituyen al sujeto dentro de la esfera simbólica. Lacan escribe: "Si los objetos tuvieran únicamente una relación narcisista con el sujeto", esto es, si sólo fueran sitios para una identificación imaginaria y extática, "sólo podrían ser percibidos de manera momentánea. La palabra, la palabra que nombra, es lo idéntico" (pág. 169). La relación imaginaria, la relación constituida a través de la identificación narcisista, es siempre tenue, precisamente porque es un objeto externo lo que se determina que es uno mismo; esta incapacidad de anular la distancia entre el yo que identifica la otra parte y la otra parte que es el sitio que define ese yo perturba esa identificación como su discordancia y su fracaso constitutivos. El nombre, como parte de un pacto social y, en realidad, un sistema social de signos, invalida la levedad de la identificación imaginaria y le confiere una durabilidad y una legitimidad sociales. La inestabilidad del yo queda así absorbida o estabilizada por una función simbólica, asignada a través del nombre: "la apariencia permanente a lo largo del tiempo" del sujeto humano sólo es estrictamente reconocible, afirma Lacan, a través de la intermediación del nombre. El nombre es el tiempo del objeto" (pág. 169).

Precisamente, lo que Slavoj Žižek destaca en *El sublime objeto de la ideología* como la dimensión ideológica del nombre es esta función que cumple el nombre de afirmar la identidad del sujeto a través del tiempo. Žižek sostiene que lo que el filósofo Saul Kripke

entiende como la condición de designador rígido del nombre propio tiene un paralelismo con la función de conferir identidad que, según Lacan,[12] cumple el nombre. Para Žižek, el nombre propio no elabora ningún contenido; es una función del habla que designa una identidad sin ofrecer, ni implícita ni explícitamente, ninguna descripción de esa identidad. Como Lacan, Kripke entiende que el nombre propio asegura la identidad del objeto a lo largo del tiempo; el nombre propio es referencial y la identidad a la que se refiere no puede sustituirse mediante una serie de descripciones. La frase de Lacan podría ser válida también en el caso de Kripke: "La palabra, la palabra que nombra, es lo idéntico".

Significativamente, tanto Kripke como Lacan coinciden en hipostatizar un *pacto*, un acuerdo social que inviste al nombre con su poder de conferir durabilidad y reconocimiento a lo que nombra. En ambos casos, siempre se trata de un pacto social basado en una Ley del Padre, una organización patrilineal, lo cual implica que son los apellidos *paternos* los que se conservan a través del tiempo como zonas nominales de control fálico. La identidad duradera y viable se adquiere pues mediante la sumisión al patronímico y la sujeción que éste ejerce sobre la persona. Pero, puesto que esta línea patronímica sólo puede afirmarse mediante la transacción ritual de mujeres, a éstas se les exige cierto desplazamiento de la alianza patronímica y, por lo tanto, un cambio de apellido. De modo que, en el caso de las mujeres, la propiedad se alcanza en virtud de tener un apellido cambiable, mediante el intercambio de nombres, lo cual significa que el nombre nunca es permanente y que la identidad garantizada por el apellido siempre depende de las exigencias sociales de paternidad y matrimonio. Para las mujeres, la expropiación es pues la condición de identidad. Ésta se afirma precisamente en (y a través de) la transferencia del nombre, el nombre entendido como sitio de transferencia o sustitución, el nombre entendido justamente como aquello que no es permanente, que es diferente de sí mismo, más que sí mismo y que no es idéntico a sí mismo.

Evidentemente, ni Žižek ni Kripke estaban pensando en esta problemática cuando dijeron que el nombre asegura la permanen-

12. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, págs. 87-102. [Ed. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.]

cia de lo que nombra. El carácter cambiable del nombre femenino es esencial para que permanentemente aparezca el apellido paterno, en realidad para asegurar una permanencia ilusoria a través de un patrilinaje continuado. Por lo demás, el nombre propio puede sólo considerarse referencial y no descriptivo, en tanto no se cuestionen el masculinismo y el privilegio heterosexual implícitos en el pacto social que le confiere legitimidad. Una vez que el nombre propio se elabora como apellido paterno, puede leerse como una abreviatura de un pacto social u orden simbólico que estructura los sujetos nombrados en virtud de la posición que ocupan en una estructura social patrilineal. La durabilidad del sujeto nombrado no es una función del nombre propio, sino que es una función de un patronímico, el modelo abreviado de un régimen de parentesco jerárquico.

El nombre como patronímico, no sólo conlleva la ley, sino que instituye la ley. En la medida en que el nombre afirma y estructura al sujeto nombrado, parece ejercer el poder de sujeción: produciendo un sujeto sobre la base de una prohibición, un conjunto de leyes que diferencian a los sujetos mediante la legislación obligatoria de las posiciones sociales sexuadas. Cuando Jim Burden escribe en la cubierta de su cartapacio legal el título de sus escritos, "Mi Ántonia" reúne el nombre y el pronombre posesivo, con lo cual hace explícito lo que habitualmente está implicado en el apellido faltante. Su propio apellido es en sí mismo la "carga" del nombre, la investidura agobiante que conlleva el patronímico. Este caso no es muy diferente del de Tom Outland de *The professor's House*, de patrilinaje desconocido y cuyo apellido aparece sustituido por un tropo de exilio y exceso en el sitio donde se esperaría encontrar una marca patronímica de cohesión social. En Cather, la apropiación y el desplazamiento del apellido le quita a la base social su función de conferir identidad y deja abierta la cuestión del referente como un sitio de significaciones generizadas y sexuales rechazadas.

El título del breve cuento de Cather "Tommy the Unsentimental", publicado en 1896, es en sí mismo una inversión del título de la novela de J. M. Barrie, *Sentimental Tommy*, que señala cierta inversión de la inversión de Barrie, forjando una tradición de "inversión" contra la de la novela sentimentalista y sus asocia-

ciones con la femineidad.[13] La protagonista del cuento de Cather es Tommy Shirley, una joven cuyo nombre invierte la expectación patronímica, no sólo porque está compuesto por un nombre de varón en primer término, sino porque toma la acuñación de "Shirley" de Charlotte Brontë como nombre de mujer y vuelve a acuñarlo como apellido paterno.[14] En la época en que Cather los usó en su relato, los términos Tom y Tommy habían acumulado una cantidad de significaciones.[15] Desde el siglo XVI, se había utilizado casi como nombre propio para todo lo que es masculino, como Tom All-Thumbs o "Tom True-Tongue". En el siglo XIX, "Tom" era también el nombre que se le daba al payaso, al que disimula o adula (como en la marcación racial del "Tío Tom") y también a una prostituta o una mujer joven que se resiste a las convenciones. Estos últimos dos sentidos están relacionado con la noción del *tomboy*, un término reservado en el siglo XVI, a los muchachos pero que en el siglo XVII llegó a caracterizar a las niñas, especialmente a las revoltosas. Luego, a comienzos del siglo XIX, la rudeza física de la *tomboy* se asoció a "las mujeres que pecan contra la delicadeza de su sexo" (*Oxford English Dictionary*) y en 1888, la palabra *tomboy* comenzó a vincularse con aquellas mujeres que muestran "groseros signos de afecto" por otras niñas. En la década de 1860 también hubo tiendas Tommy en las que se pagaba el salario a los empleados con mercancías en lugar de dinero: "Tommy" era el nombre que se le daba a esa transacción. Y en 1895, parece que la oposición a las convenciones asociada a las mujeres Toms –es decir las *tomboys* y las prostitutas– llevó a que *Chicago*

13. Sobre el "sentimentalismo" véase de Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*, págs. 193-199. Véase también el argumento de O'Brien según el cual Cather imita y subvierte la ficción sentimentalista publicando su cuento en la revista *Home Monthly*, adecuándose a una fórmula aceptable para sus editores, pero sólo para ridiculizar las convenciones sentimentalistas que estaban en boga (en *Willa Cather: The Emerging Voice*, págs. 228-231).

14. Véase la nota 11 *supra*.

15. Charlotte Brontë evidentemente empleó por primera vez "Shirley" como nombre de mujer en su novela *Shirley* (1849). Cather parece continuar y revertir esa "acuñación" en su relato, primero, utilizando "Tommy" como nombre de niña y, luego, "Shirley" como apellido. Esta cita de Brontë sugiere que el nombre no se relaciona miméticamente con el género y que funciona en cambio como una inversión de las expectaciones generizadas.

Tribune declarara: "Toda una escuela de quienes humorísticamente han sido llamados realistas eróticos y tommyeróticos está [...] afirmando que el progreso del arte exige la eliminación de ideas morales".[16]

Tom es un nombre que tiene las resonancias de todos estos cambios y Cather comienza su relato con una conversación en la que dos voces reflexionan sobre la relativa falta de aptitud de cierto hombre. En el texto surgen nombres, pero no se señala el género de Tommy, es decir, se supone que es un hombre que habla en el marco de una serie de convenciones heterosexuales. La conversación versa sobre el deseo de Jessica, sobre si ésta considera que el hombre en cuestión, Jay, es censurable y, mientras se dice que sí lo considera así, se sugiere que en realidad no. Al final del párrafo, Tommy se aparta de ella, "perpleja" ante lo que parece ser un deseo contradictorio, pero también a causa de la excesiva inclinación de Jessica por los cosméticos, afeites que, para Tommy, parecen constituir el límite epistémico de su comprensión de las convenciones femeninas.

Sólo en el comienzo del párrafo siguiente, lo que en modo alguno es obvio, se muestra, de manera muy poco sincera, como si lo fuera:

> No hace falta decir que Tommy no era un muchacho, aunque sus penetrantes ojos grises y su amplia frente fueran escasamente femeninos y su figura, alta y delgada, correspondiera a la de un adolescente. Su verdadero nombre es Theodosia, pero durante las frecuentes ausencias del banco de Thomas Shirley, ella se había ocupado de los negocios y la correspondencia firmando "T. Shirley", hasta que todo el mundo en Southdown terminó por llamarla "Tommy" (pág. 63).

El padre sólo está presente en el cuento como un nombre; al asumir su nombre, Tommy asume y cubre su lugar ausente. El nombre llega a ser así un sitio de transferencia fantasmática (disimulada) de la autoridad patrilineal, pero además este nombre, Thomas Shirley, realiza la inversión y la apropiación mismas que enmascara. Porque aquí no se trata de una mera lealtad identificatoria de la hija con el padre, sino también de una agresiva apropiación: la repetición del nombre feminiza el patronímico, con lo

16. Oxford, English Edition, segunda edición.

cual coloca a lo masculino en una posición subordinada, contingente y sujeta al intercambio. Éste no es un nombre que afirme la singularidad de la identidad a lo largo del tiempo, sino que, antes bien, funciona como un vector cambiante de prohibición, propiedad y apropiaciones entre géneros.

El nombre ocupa el lugar de una ausencia, cubre esa ausencia y reterritorializa esa posición que ha quedado disponible. Puesto que éste es un nombre que surge como un sitio de pérdida, de sustitución y de identificación fantasmática, no logra estabilizar la identidad. La ausencia del padre de Tommy hace necesario que ella firme en su lugar, que se apropie de su firma, firma que, a través de ese desplazamiento, produce la autoría fiscal de Tommy.[17] Sin embargo, las inversiones no terminan aquí, pues la identificación de Tommy tendrá su precio. Se dice de ella que está profundamente apegada a Jay Ellington Harper, pero también que ella sabe que es una tonta al sentir ese apego: "Como ella misma dijo, no era del tipo de Jay y jamás lo sería". Los siete Old Boys del pueblo, adultos que, según se nos cuenta, "han tomado el lugar de la madre de Tommy", también parecen compartir ese conocimiento no expresado. Y si bien aparentemente confían en que Tommy no perderá el buen juicio y no se unirá a Jay, están sin embargo muy inquietos por lo que parece ser la otra alternativa, la que se hace evidente cuando Tommy regresa de la escuela en el este trayendo consigo a Jessica:

> Lo único insatisfactorio del regreso de Tommy fue que trajo consigo una muchachita a la que se había aficionado mucho en la escuela, una pequeña criatura lánguida, blanca y delicada que usaba perfumes intensos y una sombrilla. Los Old Boys decían que era mala señal que una joven rebelde como Tommy se inclinara a ser dulce y amable con alguien de su propio sexo (pág. 66).

Aquí comienzan a emerger la voz narrativa en tercera persona y la de los Old Boys. No obstante, desde el comienzo, Tommy des-

17. Sobre una discusión de la firma como línea de crédito, véase la lectura que hace Derrida del *Ecce Homo* de Nietzsche en cuanto a la temporalidad de la firma, en Jacques Derrida, "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name", en Peggy Kamuf (comp.), *The Ear of the Other* (trad. Avital Ronell), Lincoln, University of Nebraska Press, 1985, págs. 1-40.

precia a Jessica e, independientemente del afecto que pueda haber entre ellas, hay desde el principio un persistente repudio: el efecto de la prohibición del deseo, la fuerza de una prohibición del deseo que exige el sacrificio del deseo. Anteriormente, la propia Tommy afirma que en Southdown es difícil encontrar mujeres con la cuales poder hablar, puesto que parecen sólo interesadas en los "bebés y las ensaladas"; y los artículos de tocador de Miss Jessica le provocan desconcierto y cierto rechazo. Jessica es desvalorizada, no sólo por el narrador y los Old Boys, sino también por la misma Tommy; en realidad, no hay ninguna prueba textual de esa dulzura y esa amabilidad que se mencionan. En el transcurso del relato, Tommy degrada cada vez más a Jessica. El juicio de los Old Boys se reitera como perteneciente a la misma Tommy; en realidad, su degradación parece ser tanto la condición del deseo de Tommy, la garantía de la transitoriedad de ese deseo, como el fundamento narrativo para su sacrificio que Tommy finalmente realiza.

Jay Elligton constituye aparentemente su deseo por Jessica precisamente porque es Tommy quien la trae a la ciudad. Desplazado en el negocio bancario por Tommy, quien parece más capaz que él de acrecentar efectivamente el capital, Jay ve crecer su interés por Jessica al mismo tiempo que pierde el control del activo de su banco. Sus inversores, otra vez los bohemios, llegan una mañana a la puerta del banco y Jay le envía un telegrama a Tommy para ganar un día. Significativamente, Tommy ha ahorrado lo suficiente en su propio banco para hacer el préstamo que responderá por el banco de Jay; llega con el dinero en efectivo e impide el cierre; se presenta como su garante y su signatario. En realidad Tommy firma ahora tanto en nombre de su padre como en el de Jay.

Jay está asediado por los bohemios y Tommy, manteniendo cierta afiliación tácita con ellos, tiene el peculiar poder de hacerlos desistir de sus demandas que, de prosperar, despojarían a Jay de sus recursos. Tommy "salva" a Jay, no sólo de perder su banco, sino también de perder a Jessica. Tommy lo conduce hasta un lugar de la carretera donde dejó a la muchacha y le aconseja que se dé prisa para recuperarla. En el cuento de Cather, el éxito del capital parece requerir el sacrificio de la homosexualidad o, más exactamente, un intercambio, al que Tommy accede, *de* homosexualidad por capital, una autoomisión del deseo de Tommy que hace las veces de garante, tanto de la solvencia del banco como del

futuro de la heterosexualidad normativa. Tommy "ahorra" y no gasta, retiene el dinero y también el deseo, pero mejora su crédito y fortalece el poder de su firma. ¿Cuánto cuesta ese nombre? Y si Tommy sacrifica a Jessica, ¿qué recibe a cambio?

Pero, antes de considerar este curioso intercambio, retornemos a la escena triangular en la que el deseo de Jessica se convierte en el sitio de una secuencia de especulaciones. En realidad, el deseo de Jessica se presenta como algo inescrutable y, aunque el relato avanza como si el lector fuera a descubrir a quién prefiere Jessica, en cierto sentido su deseo se constituye como el efecto del intercambio. Uno de los Old Boys describe el problema del modo siguiente: "El corazón del joven pueblerino [Jay] se inclinó por el pubis femenino, como es justo y adecuado en armonía con la eterna conveniencia de las cosas. Pero está la otra muchacha que padece de la ceguera que no puede curarse y que atrae sobre sí todos los roces que eso conlleva. Es inútil. No puedo ayudarla" (pág. 66). Un año después del juicio contra Oscar Wilde, en la que la fiscalía le pregunta si es culpable "del amor que no osa decir su nombre", Cather reescenifica la cadencia gramatical de esa acusación al decir "la ceguera que no puede curarse". Pero la reescenificación de Cather introduce una indeterminación de la que claramente carece la frase del fiscal. Esta es una ceguera que puede o no curarse.[18] El deseo de Tommy se presenta menos como una fatalidad que como una apuesta, el resultado de lo que es incierto. Y esta incertidumbre se destaca mediante la frase que supuestamente presagia el daño inevitable que sufrirá Tommy, pero que también concede los beneficios del placer lesbiano: después de todo Tommy "atrae sobre sí todos los roces que ello conlleva."

Jay le envía a Tommy un telegrama pidiéndole que lo represente ante el padre de la joven, pero éste está, casi por definición, permanentemente ausente, de modo que Tommy asciende a su lugar.

18. Evidentemente, en la década de 1890, Havelock Ellis vinculaba la ceguera con la inversión sexual y probablemente Cather conociera su teoría. Ellis sostenía también que los ciegos tenían tendencia a la "timidez" y al "pudor" sexual, con lo cual sugería la existencia de alguna vinculación entre el deseo inhibido y la visión defectuosa. Véase Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol.I, Filadelfia, Davis Co., 1928; véase también *Studies in the Psychology of Sex*, vol. II, 6ª parte, "The Theory of Sexual Inversion", Filadelfia, Davis Co., 1928, págs, 317-318. [Ed. cast.: *Estudios de psicología sexual* (7 tomos), Madrid, Reus, 1913.]

Tommy reúne el dinero y monta su bicicleta, el único modo de llegar a tiempo a la apartada casa de Jay. Jessica le ruega que la lleve en la bicicleta y Tommy accede, pero luego la ignora y finalmente la lleva a experimentar un dolor insoportable:

> Jessica pronto se dio cuenta de que con el necesario pedaleo quedaba muy poco tiempo para cualquier tipo de emoción y casi ninguna sensibilidad para otra cosa que no fuera el palpitante y enceguecedor calor que había que soportar [...] Jessica comenzó a sentir que si no podía detenerse y beber un poco de agua ya no podría resistir en este valle de lágrimas. Le sugirió esta posibilidad a Tommy, pero Tommy se limitó a sacudir la cabeza, "perderíamos mucho tiempo", mientras se inclinaba sobre el manubrio, sin levantar nunca la mirada de la carretera que se extendía frente a ella (pág. 68).

Si el deseo de Jessica no se había decidido aún, el trayecto en bicicleta junto a Tommy se convirtió en el argumento por el cual el deseo de Jessica, si alguna vez se había inclinado por Tommy, llegó a desviarse efectivamente:

> Súbitamente, Miss Jessica tuvo la sensación de que Tommy no sólo era muy poco amable, sino que además se sentaba de manera muy tosca en la bicicleta y tenía un aspecto agresivamente masculino y profesional cuando se inclinaba sobre sus hombros y se movía rítmicamente. Pero precisamente en ese instante, Miss Jessica sintió más dificultades que nunca para respirar y los faroles del otro lado del río comenzaron a formar serpentinas y danzas envolventes, de modo que otras consideraciones más importantes y personales ocuparon a la joven.

Precisamente en el momento en que Miss Jessica, en lo que se describe en términos casi orgásmicos, sintió más dificultades que nunca para respirar, la joven está siendo impulsada por esa fuerza de Tommy que no le gusta ver, pero a la que de todos modos se "monta" para poder apartarla de sí. En realidad, es la fuerza de los movimientos de Tommy lo que impulsa y alimenta ese transporte a las visiones de serpentinas y danzas envolventes, una figura que abarca lo masculino y lo femenino, reintroduciendo ese falo errante al servicio de una fantasía, no de Tommy, sino presumiblemente de Jay. El pedaleo de Tommy raya en la revelación de una sexualidad demasiada gráfica para que Jessica pueda soportarla, una agresión indecorosa que recuerda la monstruosidad de circo de aquel áspid con forma de W, una violencia que está al borde de convertirse en algo tan explícito que amenace revertir la ceguera que no tiene cura. Si esta manifestación de la sexualidad se presenta como una especie de ceguera incurable, ¿es una fatalidad vanamente negada? ¿O se trata, antes bien, de aquello que define los márgenes de lo visible, como aquello que se ve y se niega a la vez? ¿Nos acerca Cather lo suficiente para que esa visibilidad revele, no la verdad de aquella sexualidad, sino las vacilaciones culturales de la visión a través de la cual se constituye dicha sexualidad, la negación en la que prospera? Y si Jessica no soporta ver a Tommy en esa actitud de esforzado movimiento rítmico, ¿no está tipificando acaso ese negarse a ver que se le atribuye al lesbianismo como la ceguera a la eterna conveniencia de las cosas, ceguera que no tiene cura, pero que en realidad caracteriza más adecuadamente la deficiencia de la visión homofóbica que se niega a ver lo que ve y luego atribuye esa ceguera a lo que precisamente elude ver?[19]

Paradójicamente, Jessica se apea de la coacción física y envía a Tommy a "salvar" a Jay, con lo cual se constituye en una mercancía desamparada que luego condiciona la transacción entre Tommy y Jay sobre quién paladeará la identificación fálica y quién se quedará con la muchacha. Porque en este relato hay una relación disyuntiva en la que tener el falo designa el sacrificio del deseo, una ecuación que sólo es válida en el contexto de una economía homofóbica de la ley. La conducta varonil de Tommy no le permite instalarse en la matriz heterosexual que podría legitimar su deseo y darle sustento. Cuanto más eficaz se vuelve Tommy, tanto más se "aproxima" a la posición masculina y tanto más se garantiza su

19. Los debates públicos sobre la inconveniencia de que las mujeres montaran bicicletas tuvieron una amplia difusión en la prensa de la década de 1890 y plantearon la cuestión de establecer si un exceso de este ejercicio podía ser dañino para la salud de las mujeres y si no podría excitar su sexualidad de maneras inconvenientes. Sobre un análisis de esta bibliografía que vincula la controversia de la bicicleta con temores más generales sobre la creciente independencia de las mujeres durante la época de "la nueva mujer", véase Patricia Marks, *Bicycles, Bangs, and Bloomers: The New Woman in the Popular Press*, Lexington, Kentucky University Press, 1990, págs. 17-203; véase asimismo Virgil Albertini, "Willa Cather and the Bicycle", *The Platte Valley Review*, vol. 15, n° 1, primavera de 1987, págs. 12-22.

castración social. Así es como Tommy salva el banco; le dice a Jay que Jessica lo está esperando; toma posesión del escritorio de Jay en el banco, el lugar de otro padre siempre ausente, es decir, el lugar de un ideal paternal del que no existe ningún ejemplo; y luego hace lo que hacen los padres y entrega a la muchacha. Tommy preside así un intercambio en el que ella sacrifica sus sentimientos para que Jay pueda satisfacer los suyos.

Como burlándose de los esfuerzos de Cather por construir la ficción creíble de un hombre, Jay le comenta a Tommy antes de partir "Usted casi logró hacer de mí un hombre". Y, como si quisiera advertir contra una lectura que terminaría reduciendo a Jay a esa posición masculina, Tommy le responde: "Y bien, por cierto no lo logré" (pág. 70). Una vez que Jay se ha ido, Tommy recoge una flor blanca que Jay dejó caer y el texto sugiere una posible confesión de sentimiento. Pero, ¿qué sentimiento? Ésta es una expectativa de confesión que el texto produce y a la vez retira. En los relatos de Cather, la flor extraviada llega a ser un tema que se relaciona con las convenciones del *dandy*. En 1905, Cather escribió "Paul's Case" un relato en el que se dice que Paul, un personaje con conflictos de género, usa un clavel rojo en el ojal. "El personal docente [de su escuela] de algún modo estimaba que este último ornamento no era apropiadamente elocuente del espíritu contrito que convenía a un muchacho que había sido castigado con una suspensión."[20] En el apéndice del juicio contra Wilde se determinaba que en Francia los homosexuales usaban claveles verdes para manifestar su disponibilidad y Wilde, flagrantemente, se adhería a esta práctica llevando este tipo de flores. ¿Qué significa que Jay use una flor blanca y también la deje caer? ¿Es ésta una alusión velada que no cualquiera puede entender? ¿O es, en realidad, el retorno de la misma Jessica que los Old Boys describen como "una pequeña criatura lánguida, blanca y delicada"? Si éste es el caso, ¿cómo debemos interpretar lo que sigue: "[Tommy] la recogió y se detuvo un momento sosteniéndola entre los dedos y dándose [con ella] suaves golpeteos en el labio. Luego, la dejó caer en la parrilla del hogar y se alejó con un encogimiento de los delgados hombros" (pág. 71). Jay puede interpretarse como un homónimo de "J", que

20. Willa Cather, "Paul's Case", en *Five Stories*, Nueva York, Vintage, 1956, pág. 149.

es también la versión extractada de Jessica. Es posible que Cather abrevie el duelo por la pérdida de Jessica mediante la inicial "J", el encubrimiento gramatical que desvía y a la vez habilita el momento de sentimiento.

La última línea aparece pues entre comillas, reescenificando la voz sin género que da comienzo al relato: flota un interrogante sobre quién la pronuncia; si es una cita; si es creíble, irónica, paródica; y a quién va dirigida: "Son demasiado simples, al menos la mitad, y nunca piensan en nada que esté más allá de su propia cena. Pero, oh, ¡cómo nos atraen!" (pág. 71).

Este "son" parece referirse sólo a la mitad, de modo que pueden ser los hombres o las mujeres; pueden ser hombres como Harper, quien no piensa en nada que esté más allá de las satisfacciones del momento y no puede dirigir un banco o pueden ser las mujeres que sólo parecen pensar en bebés y ensaladas. Y ¿quiénes son esos "nosotros" que se sienten atraídos por esos seres "demasiado simples"? ¿Son las mujeres a las que les gustan los hombres que, según afirman los Old Boys, es lo adecuado en armonía con la eterna conveniencia de las cosas? ¿O es éste el momento de una identificación con los hombres que consideran a las mujeres como esas tontas de remate a quienes las Tommys de todas partes están condenadas a amar?

Ésta es, después de todo, una cita no atribuida a nadie y la única voz implicada es la de Tommy, aunque aparece implicada a la distancia: suspendidas gráficamente como el párrafo en el que aparecen, estas palabras son la tranquilizadora recirculación de verdades localmente iterables, lo que podríamos interpretar como los murmullos de lo simbólico, murmullos en busca de un sujeto que los pronuncie.

El relato comienza con la cita de un conjunto de voces sin género, una conversación mantenida entre voces, sin que el objeto masculino aparezca amarrado a ningún nombre propio ya que supuestamente oscila entre Tommy y un "él" no nombrado. Y concluye, en apariencia, haciendo que hasta ese pronombre parezca indefinido, un movimiento que podría interpretarse como una retracción de la verdad lesbiana o, si optamos por la terminología de Sedgwick, una refracción, un aplazamiento de la visión, no exactamente la ceguera que no puede curarse, sino un desvío de la figuración que permite precisamente la sexualidad que excluye como tema.

Tommy no queda desamparada por completo. Financia a la vez el banco y la heterosexualidad, suministrando el préstamo que deja a ambas instituciones en deuda con ella. Contando con el deseo heterosexual como consumo inmediato, Tommy se excluye del circuito de intercambio y se beneficia con el otro intercambio que le permite esta exclusión. Así se instala en el escritorio de su padre, el director, pero esta posición de control idealizado es al mismo tiempo un sacrificio del deseo, se alcanza a expensas del deseo, con lo cual Tommy se constituye en el lado prescindible de este triángulo, una concesión sin la cual no puede instalarse el escenario heterosexual, el sitio de la mediación que sólo puede ejercer estando ausente.[21]

La trayectoria narrativa de este relato puede interpretarse como una especie de sacrificio que Tommy ofrece apropiándose del lugar del padre; y si aquí hay, para recordar la frase de Sedgwick, una brutal supresión, es precisamente el sacrificio reflexivo del deseo, una misoginia en dos direcciones que culmina en la degradación del amor lesbiano. Éste puede terminar siendo el precio de la identificación cruzada cuando llega a ser la estrategia empleada para suprimir el deseo, pero, quizá más doloroso aún, el precio de identificarse con el *lugar* del padre, cuando ese nombre instala una prohibición, cuando esa prohibición organiza tanto la identificación como la negación del deseo. Aquí "Tommy" llega a ser un nombre que no se refiere a nada, a ninguna identidad, sino que representa la incitación a la apropiación y expropiación

21. La misoginia de Cather hace efectivamente que "Tommy the Unsentimental" sea muy poco plausible como relato de amor y pérdida. El hecho de que se degrade a Jessica desde el comienzo hace que el "sacrifico" final parezca superfluo. En este sentido, parece especialmente útil considerar la aguda crítica que hace Toni Morrison de *Sapphira and the Slave Girl* de Cather. Morrison sostiene que la credibilidad de la narrativa de Cather queda socavada por un racismo repetido y creciente. La relación entre Sapphira, la amante-esclava, y Nancy, hija de una leal esclava, no es plausible; y la relación entre Nancy y su propia madre nunca se presenta de manera creíble, porque Cather, como Sapphira, produjo la muchacha esclava para su propia gratificación. Semejante desplazamiento tiene cierta resonancia con los desplazamientos de otras narraciones de géneros cruzados de Cather y hace que el lector se pregunte hasta qué punto el desplazamiento operado en la ficción puede interpretarse como una estrategia de repudio. Véase Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, págs. 18-28.

producida por la prohibición de la homosexualidad: el nombre es pues un sitio en el cual lo que se toma también se entrega, en el cual se institucionaliza el carácter no permanente del deseo lesbiano. Y sin embargo, al hacerle el préstamo a Jay, Tommy continúa ahorrando, se transforma ella misma en un ofrecimiento de un futuro que espera un rédito, una satisfacción futura, sin ninguna garantía, pero, tal vez, con una expectación.

CUERPOS QUE SUFREN EL CASTIGO DE LA SUSPENSIÓN

Leer el texto de Cather como un texto lesbiano es entrar en un terreno de complicaciones que no pueden resumirse fácilmente, pues se trata de un reto que tiene lugar, a veces dolorosamente, dentro de las normas mismas de heterosexualidad que el texto también ridiculiza. Si lo que podríamos sentirnos tentados de llamar "lesbiano" se constituye en –y a través de– los sitios discursivos en los cuales se da cierta transferencia de sexualidad, una transferencia que no deja intacta la sexualidad que transfiere, entonces no existe alguna verdad primaria que espera su momento de representación histórica auténtica y adecuada y que, mientras tanto, aparece únicamente como formas sustitutas. Antes bien, tal sustitución es una condición de esta sexualidad. Indudablemente lo es de cualquier sexualidad, pero en este caso, es la consecuencia históricamente específica de una prohibición contra cierta mención, una prohibición en contra de pronunciar el nombre de este amor que, sin embargo, habla insistentemente a través de los desplazamientos mismos que produce tal prohibición, las refracciones mismas de la visión que engendra la prohibición de nombrar.

El hecho de que en el texto de Cather la palabra no pronunciada produzca, por decirlo así, una refracción de la visión sugiere una manera de leer la relación entre la prohibición y la delimitación y la partición de los cuerpos. Los cuerpos se presentan como colecciones de partes y las partes aparecen investidas de una significación casi autónoma, con lo cual impiden imaginar la integridad ideal del cuerpo que aparentemente es un cuerpo masculino, pero que también vacila entre los géneros en los momentos clave. Cuando en "Paul's Case" se presenta al estudiante Paul se establece claramente que es una figura "castigada con una suspensión". Al

estar suspendido –por lo tanto, no completamente expulsado–, Paul habita temporalmente un sitio exterior a la ley; la ley lo coloca en esa exterioridad. Pero lo que también queda aquí en suspenso es alguna decisión acerca de la condición del joven, queda sin resolver una alegoría de esta ficción en lo que Sedgwick llama el *status* liminal de género y de sexo de Paul. Cuando comparece ante las autoridades del colegio, se dice que la ropa que lleva parece no corresponder perfectamente a su cuerpo o, más precisamente, que la ropa *ya* no le queda bien. Y esta inconmensurabilidad entre el cuerpo y su vestimenta aparece sintetizada en el porte inesperadamente "suave y risueño" del cuerpo que sugiere que Paul "tiene algo de dandi" y en los "ormamentos", incluido el "clavel" con reminiscencias de Wilde que para "el personal docente no era apropiadamente elocuente del espíritu contrito que convenía a un muchacho que había sido castigado con una suspensión" (pág. 149).

Pero, ¿qué podía "convenir" a este cuerpo y significar adecuadamente? Si la inconveniencia de ponerse un clavel rojo en el ojal estando suspendido sugiere una manera impropia de significar, luego, tal vez esa figura pueda interpretarse como una alegoría de la narrativa resultante. Si el relato trata tanto del dandi como de la zona liminal en la que la figura del dandi también conlleva para Cather la difícil situación liminal de las lesbianas, podríamos interpretar a Paul, menos como un reflejo mimético de los "muchachos de la época" que como una figura con la capacidad de transmitir y confundir lo que Sedgwick describió como los pasos *a través* de los géneros y la sexualidad. Pero yo agregaría que este "a través" no debe leerse como un "más allá", es decir, como una trascendencia ficcional de las "mujeres" o las "lesbianas" para poder animar una figura vicaria del "homosexual masculino". Porque en los textos de Cather, las figuras de muchachos y de hombres conservan el residuo de ese cruce y la resistencia, a menudo brillante, que esos personajes oponen a la coherencia sexual y de género es el resultado de la imposibilidad de realizar plenamente ese –para utilizar una frase de "Tom Outland's Story"– "cruce peligroso".[22]

Considerando la importancia histórica que tenían para las lesbianas de fines del siglo XIX y comienzos del XX el "cruce" y el

22. Willa Cather, "Tom Outland's Story", *Five Stories*, pág. 66.

"hacerse pasar por", así como la temprana tendencia de Cather a escribir con seudónimo, bien puede ser que lo que encontramos en Cather sea una especificación narrativa de esa práctica social, un "hacerse pasar por" de la autora que sólo surte efecto si logra finalmente que las direcciones ficcionales que moviliza y sostiene sean indecifrables e irreductibles.[23] La "suspensión" que se le ha impuesto a Paul siembra dudas sobre el género y la sexualidad a que se refiere el nombre "Paul" y hace confusa una lectura que pretende "establecer" la cuestión de qué vectores de la sexualidad encarna Paul. La figura de "Paul" llega a ser el sitio de esa transferencia así como la imposibilidad de que se resuelva en alguno de los elementos sexuales o generizados que transfiere.

El cuerpo de Paul se niega a la coherencia en un sentido corriente y las partes del cuerpo, aunque se mantienen unidas, parecen discordantes precisamente a causa de cierta resistencia feliz y ansiosa a asumir la norma reguladora. Así como, en el primer párrafo, el abrigo ya no le sienta bien, lo cual sugiere una apariencia inconveniente, hasta "raída", en el segundo párrafo, el cuerpo de Paul se presenta sólo en partes, ocupado, separado de sí mismo y desposeído en virtud de la "proscripción" a la que se lo ha sometido. Paul es "alto" y "delgado", "de hombros apretados y pecho estrecho" (pág. 149). Se señala una tensión de "histeria" feminizante, pero este estado en alto grado sintomático no significa, como podría esperarse, una conciencia somatizada reflejada en movimientos que están fuera de su control. Por el contrario, en este texto la histeria es una especie de hiperconciencia: "Sus ojos llamaban la atención por cierta brillantez histérica y él hacía uso de esa cualidad de una manera consciente, teatral, particularmente ofensiva en un muchacho" (pág. 150). Aquí la ofensa se elabora además como una especie de astucia o mentira, de modo tal que el hecho de que Paul se aparte de la norma frustra la expectación normativa de una lectura heterosexual del personaje. El brillo histérico presumiblemente no es ofensivo en la mirada de las mujeres o, al menos, no se espera que lo sea, pero que la histeria se teatralice sugiere cierta imitación de lo femenino que establece

23. Puede hallarse una lista de los primeros seudónimos adoptados por Cather en O'Brien, *Willa Cather*, pág. 230.

inmediatamente una distancia de su lugar como un significante de lo inconsciente. Porque ésta es una histeria dotada de "voluntad" y, aunque esos mismos ojos, "anormalmente grandes", hacen pensar también en "una adicción a la belladonna", son de algún modo demasiado teatrales, están demasiado cargados de un "resplandor vidrioso" para que tal conjetura sea cierta. Si la droga cuyo nombre en italiano significa "mujer bella", es la adicción en que hacen pensar esos grandes ojos, quizás esto signifique que Paul no puede ser adicto a las mujeres bellas y también puede ser que la premura de su deseo recuerde y refracte precisamente la premura de ese deseo por otras mujeres que bien puede ser –también bajo la imposición de la suspensión– el deseo lesbiano.

Los "ojos" de Paul son objeto de un escrutinio tan inmediato que parecen cada vez más separados y más separables de un cuerpo que, por lo demás, está compuesto de hombros apretados, pecho estrecho y una precoz altura. El narrador anónimo y escudriñador de este relato nos describe minuciosamente esos ojos "anormalmente grandes" y así participa de la capacidad de observar que él mismo describe. La narración es una especie de hiperconciencia, un escrutinio que, como si utilizara una lente de aumento, registra cada partícula de estos ojos, elevando la expectación de una revelación final de "Paul", sólo para terminar negando esa satisfacción. Los "ojos" que observan se "reflejan" pues en los ojos descritos, pero este "reflejo" es menos una confesión autobiográfica que una reiteración de su postergación.

El narrador examina el cuerpo de Paul en busca de signos, pero los signos que aparecen son ilegibles. Aunque sus profesores interpretan el cuerpo de Paul como una suma de signos de impertinencia, el narrador resume esos signos como señales arbitrarias y confusas en extremo: las partes del cuerpo parecen divergir y significar en direcciones que se dispersan y confunden, como si el centro de ese cuerpo no fuese estable: "[durante la indagación, Paul] se mantenía de pie, sonriente, con los pálidos labios levemente separados que dejaban entrever sus blancos dientes (Continuamente crispaba los labios y tenía el hábito en alto grado despectivo e irritante de levantar las cejas)" (pág. 150). A la vez voluntario e involuntario ("crispaba los labios", "levantar las cejas" y luego, "los dedos jugueteaban con los botones de su abrigo y ocasionalmente [Paul] sacudía la otra mano en la que sostenía el sombrero"), como el oxímoron de una histeria deliberada, el cuerpo de Paul se fractura para defenderse de la vigilancia de sus inquisidores. Sus rasgos son pues de defensa y ansiedad, están animados por una mirada vigilante que no puede controlar plenamente el cuerpo que intenta regular. Sugiriendo que los rasgos divergentemente significantes son una especie de señuelo y protección contra un ataque de los inquisidores, el narrador describe el rostro de Paul como una especie de batalla estratégica: "su sonrisa fija no desertaba" (pág. 151). Como respuesta táctica a la ley reguladora, los gestos de Paul se forman contra la ley y a través de la ley, acatando y rehuyendo la norma cada vez que pueden hacerlo: "Paul estaba siempre sonriendo, siempre echando miradas alrededor, como si sintiera que la gente podría observarlo tratando de detectar algo" (pág. 151).

Como la superficie generizada de la narrativa de la misma Cather, la presentación de Paul es exasperante precisamente por las expectativas a las que se opone. Al describir la "expresión consciente" como "lo más alejada posible de la alegría propia de un jovencito" (pág. 151), Cather da a entender que la expresión podría corresponder, o bien a una tristeza juvenil o bien, posiblemente, a la astucia femenina. Esta última lectura obtiene mayor credibilidad cuando se dice que esa "expresión" suele "atribuirse a la insolencia o la viveza". Cuando los inquisidores tratan de sonsacarle alguna confesión de transgresión, en lugar de una respuesta verbal, Paul ofrece sus rasgos enigmáticos. Cuando se le pregunta si un comentario particular sobre una mujer era cortés o descortés, Paul se niega a decidir, es decir, ocupa la zona suspendida de la ley, ni acatamiento ni infracción.

"Cuando se le comunicó que podía retirarse, se inclinó graciosamente y salió de la habitación. Su inclinación fue casi una repetición del escandaloso clavel rojo." Su inclinación es escandalosa quizás porque, después de todo, es una manera desafiante de levantar el trasero, una invitación a la sodomía, que se produce precisamente a través de la muy "cortés" convención de someterse a la ley. Lo que se repite aquí es un gesto que cubre y desplaza cierta sexualidad supuestamente criminal, que se desarrolla en contra y a través de la ley que produce esa criminalidad.

Cuando Paul huye a Nueva York y tiene un breve encuentro con un joven de Yale –cierto signo de homosexualidad transitoria

aún entonces–, ocupa una habitación que no llega a ser perfecta hasta que él hace subir un ramo de flores. Esta repetición del escandaloso clavel rojo parece momentáneamente libre del rigor de la suspensión.

Las flores preparan así el escenario para la versión del estadio del espejo de Paul: "Dedicó aproximadamente una hora a vestirse, observando cuidadosamente cada etapa del proceso en el espejo. Todo era absolutamente perfecto; él era exactamente el tipo de muchacho que siempre había querido ser" (pág. 167). El hecho de que Paul se coloque ahora en el lugar del que lo *observa* a él constituye un desplazamiento de los "observadores" perseguidores que lo hostigaron en y desde Pittsburgh. Su placer se divide entre el mirar y el espejo, el cuerpo idealizado, proyectado y limitado dentro del círculo de su propio deseo proyectivo. Pero la fantasía de la autooriginación radical puede sostenerse únicamente pagando el precio de la deuda, tranformándose en un proscripto y hallándose a sí mismo en la huida. Al final del relato reaparecen los claveles, "su roja gloria extinguida" (pág. 174), y Paul reconoce "la derrota en el juego [...] esta sublevación contra las homilías a través de las cuales se gobierna el mundo". Aquí, la declaración semejante a una homilía con que concluye "Tommy the Unsentimental", ese murmullo simbólico en el sentido de que las mujeres sencillamente no se las arreglan sin los hombres porque saben que éstos se sienten atraídos por ellas, tiene la fuerza de una prohibición, a la vez casual y mortal, que culmina con la muerte de Paul. Sin embargo, antes de que el protagonista salte frente al tren, reaparece la función de observación en figuras que lo hostigan y persiguen; la consecuente angustia retuerce su cuerpo en partes divergentes, como si los labios quisieran abandonar los dientes: "Permaneció de pie observando la locomotora que se aproximaba; los dientes le castañeteaban y los labios se alejaban de ellos en una sonrisa aterrorizada; una o dos veces echó una mirada nerviosa a los lados, como si sintiera que alguien lo observaba" (pág. 174).

Paul observa al perseguidor que lo observa y al lanzarse ante el paso del tren, destruye "el mecanismo de crear imágenes", "las visiones perturbadoras", al mismo tiempo que entrega su cuerpo a un vuelo y una relajación orgiásticos: "Sintió que algo le golpeaba el pecho: su cuerpo había volado velozmente por los aires y

continuaba elevándose cada vez más lejos y más rápido, mientras los miembros se relajaban dulcemente."

Liberado del escrutinio prohibitivo, el cuerpo sólo llega a ser libre mediante su propia disolución. La figura final de "Paul devuelto al inmenso designio de las cosas" confirma la fuerza última de la ley, pero esta fuerza inconscientemente sustenta el erotismo que procura prohibir: ¿es ésta la muerte de Paul o su liberación erótica? "Paul devuelto": ambiguamente por otro y por sí mismo, queda privado de su capacidad de obrar o, tal vez, finalmente la obtiene.

6. Hacerse pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen *

¿Puede considerarse la identidad como alguna otra cosa que no sea un subproducto de una manipulación de la vida, un subproducto que en realidad se refiere tanto a una configuración consistente de igualdad como a un proceso inconsecuente de alteridad?

TRINH T. MINH-HA

Los esfuerzos por concebir la relación entre el feminismo, el psicoanálisis y los estudios sobre la raza han planteado una cantidad de cuestiones teoréticas. En general, las teóricas feministas emplearon el psicoanálisis para teorizar la diferencia sexual como un conjunto separado y fundamental de relaciones lingüísticas y culturales. La filósofa Luce Irigaray ha sostenido que la cuestión de la diferencia sexual es *la* cuestión de nuestro tiempo.[1] El hecho de darle esta prioridad a la diferencia sexual implica no solamente que debería considerársela más decisiva que otras formas de diferencia, sino además que podrían *hacerse derivar* de ella las otras formas de diferencia. Este enfoque también supone que la diferencia sexual constituye una esfera autónoma de relaciones o

* Este capítulo es una versión revisada de una conferencia ofrecida en la Universidad de Santa Cruz en octubre de 1992 como parte de un congreso sobre "Psicoanálisis en contextos afronorteamericanos: las reconfiguraciones feministas", patrocinado por Elizabeth Abel, Barbara Christian y Helene Moglen.

1. Véase Luce Irigaray, *Éthique de la difference sexuelle*, pág. 13.

disyunciones que no debe interpretarse como un ámbito articulado a través de otros vectores de poder ni *como* otro vector de poder.

Por otro lado, ¿qué implicaría considerar que la asunción de las posiciones sexuales, el ordenamiento disyuntivo de los seres humanos como "masculino" o "femenino", se da, no sólo a través de un simbolismo heterosexualizante y su correspondiente tabú sobre la sexualidad, sino también mediante un complejo conjunto de mandatos raciales que operan en parte en virtud del tabú contra el mestizaje. Además, ¿cómo debemos entender el hecho de que la homosexualidad y el mestizaje converjan como el exterior constitutivo de una heterosexualidad normativa que es, a la vez, la regulación de una reproducción racialmente pura? Remedando a Marx, recordemos que la reproducción de las especies se articulará como la reproducción *de* relaciones de reproducción, es decir, como el sitio catectizado de una versión racializada de las especies en busca de una hegemonía obtenida a través de la perpetuidad, lo cual requiere o produce una heterosexualidad normativa al servicio de tal propósito.[2] Inversamente, la reproducción de la heterosexualidad adquirirá formas diferentes según cómo se entiendan la raza y la reproducción de la raza. Y, si bien hay claras razones históricas para mantener la "raza", la "sexualidad" y la "diferencia" sexual en esferas analíticas separadas, también hay acuciantes y significativas razones históricas para preguntarse cómo y dónde deberíamos leer, no sólo la convergencia de tales esferas, sino los sitios en los cuales ninguna de ellas puede constituirse sin las otras. Esto no es lo mismo que yuxtaponer distintas esferas de poder, subordinación, acción personal, historicidad, ni elaborar una lista de atributos separados por aquellas comas proverbiales (género, sexualidad, raza, clase) que habitualmente significan que aún no hemos descubierto la manera de concebir las relaciones que pretendemos marcar. ¿Hay pues una manera de interpretar que el texto de Nella Larsen se inspira en ciertos

2. *Tótem y tabú* de Freud demuestra el carácter inseparable del discurso de la reproducción de las especies y el discurso de la raza. En ese texto, podría considerarse el doble empleo del término "desarrollo" como (a) el movimiento hacia un estado avanzado de cultura y (b) el "logro" de la sexualidad genital dentro de la heterosexualidad monógama.

supuestos psicoanalíticos, no para afirmar la primacía de la diferencia sexual, sino para articular las modalidades convergentes de poder mediante las cuales se articula y se asume la diferencia sexual?

Considérese, si se quiere, la siguiente escena de *Passing*[3] de Nella Larsen, en la que Irene baja las escaleras de su casa y se encuentra con Clare, que está de pie, exhibiendo su figura deseable, en la sala. En el momento mismo en que Irene se acerca a Clare, Brian, el marido de Irene, parece descubrir también a Clare. Así Irene encuentra a Clare, la encuentra hermosa, pero al mismo tiempo advierte que también su Brian la encuentra hermosa. Esta admiración doble resultará importante. La voz narrativa concuerda con Irene, pero excede su perspectiva en aquellas ocasiones en las que a Irene le es imposible hablar:

> Recordó su propia exclamación sofocada de admiración, cuando, tras bajar las escalares algunos minutos después de lo previsto, había irrumpido en la sala donde Brian la esperaba y se había encontrado con que también Clare estaba allí. Clare, exquisita, dorada, fragante, arrogante, ataviada con un majestuoso vestido de brillante tafeta negra cuya larga falda caía en gráciles pliegues sobre sus delgados pies de oro; el resplandeciente cabello echado suavemente hacia atrás estaba sujeto en la nuca formando un pequeño rodete; sus ojos refulgían como topacios (pág. 233).

La exclamación de admiración de Irene nunca llega a expresarse, aparentemente ahogada, retenida, reservada como una especie de mirada que no llega a aflorar en palabras. Irene habría hablado, pero algo sofoca su voz; se encuentra con Brian que la espera, con Brian que a su vez encuentra a Clare, y con la misma Clare. La gramática de la descripción no establece claramente quién desea a quién: "había irrumpido en la sala donde Brian la esperaba y se había encontrado con que también Clare estaba allí.": ¿es Irene quien encuentra a Clare? ¿O Brian? ¿O ambos? Y, ¿qué encuentran en ella, que hace que ya no se encuentren el uno al otro, sino que se reflejen en el deseo que despierta en el otro el

3. *Passing*, en *An Intimation of Things Distant: The Collected Fiction of Nella Larsen* (comp. Charles Larson; introd. Marita Golden), Nueva York, Anchor Books, 1992, págs. 163-276.

hecho de mirar a Clare? Irene ahogará las palabras que podrían expresar su admiración. En realidad, la exclamación queda sofocada, sin aire; la exclamación colma la garganta de Irene y le impide hablar. El narrador/a emerge para pronunciar las palabras que habría dicho Irene: "exquisita, dorada, fragante, arrogante". El narrador/a puede expresar lo que quedó retenido en la garganta de Irene, lo cual sugiere que el narrador/a de Larsen cumple la función de exponer más de lo que puede arriesgarse a mostrar la misma Larsen. En la mayor parte de los casos en los que Irene no puede expresar sus sentimientos, el narrador/a le provee las palabras. Pero cuando llega el momento de explicar claramente cómo muere Clare, al final de la novela, el narrador/a se muestra tan incapaz de hablar como la misma Irene.

La cuestión de lo que puede decirse y lo que no puede decirse, lo que puede exponerse públicamente y lo que no se puede exponer, está presente a lo largo de todo el texto y se vincula con la cuestión más amplia relativa a los peligros que implica la exposición pública, tanto del color como del deseo. Es significativo que lo que Irene admira sea precisamente lo que describe como la arrogancia de Clare, aun cuando Irene sabe que Clare, que se hace pasar por blanca, no sólo ostenta, sino también oculta que, en realidad, *en* esa misma arrogancia u ostentación está el fingimiento. Clare reniega de su color y eso hace que Irene ponga cierta distancia, se niegue a responder a la cartas de Clare y trate de apartarla de su vida. Y, aunque Irene expresa una objeción moral a la actitud de Clare de fingirse blanca, está claro que Irene participa de muchas de las convenciones sociales de hacerse pasar por lo que uno no es. En verdad, cuando ambas se encuentran después de una larga separación, están en la terraza de un café haciéndose pasar por blancas. Sin embargo, Irene cree que Clare va demasiado lejos, finge ser blanca, no en algunas ocasiones, sino en toda su vida y hasta en su matrimonio. Clare encarna cierto tipo de osadía sexual de la que Irene se defiende, pues la institución matrimonial no detiene a Clare, e Irene se siente arrastrada por ella, quiere ser ella, pero también la desea. Tomar ese riesgo, articulado a la vez como cruce racial y como infidelidad sexual, es lo que alternativamente hechiza a Irene y alimenta, con renovada ferocidad, su condena moral contra Clare.

Cuando Irene ya está convencida de que Brian y Clare mantienen un romance, observa cómo ésta, en el transcurso de una fiesta, despliega su seducción y su traición para atraer a Dave Freeland, un personaje que, por lo demás, carece de importancia. La seducción consiste precisamente en poner en tela de juicio tanto la santidad del matrimonio como la claridad de las demarcaciones raciales.

> Flotando en el aire, le llegan algunos fragmentos de la conversación en la ronca voz de Clare ... "siempre sentí admiración por usted... tanto sobre usted desde hace mucho tiempo... todo el mundo lo dice... usted es el único..." Y otras frases por el estilo. El hombre, arrobado, estaba pendiente de sus palabras, aunque era el marido de Felise Freeland y autor de novelas que revelaban a un hombre perceptivo y de una ironía devastadora. ¡Y caía ante semejante parloteo adulador! Y todo porque Clare tenía la astucia de dejar deslizar suavemente sus párpados de marfil sobre esos asombrosos ojos negros para luego abrirlos súbitamente y encender una sonrisa acariciadora (pág. 254).

Aquí, lo que parece erotizar a Clare es la estratagema misma de hacerse pasar por lo que no es, el hecho de cubrir lo asombrosamente negro con marfil, la súbita admisión del secreto, la transformación mágica de una sonrisa en una caricia. Lo que constituye el poder de esta seducción es la mutabilidad misma, este sueño de metamorfosis, que significa cierta libertad, la movilidad de clase que pueden permitirse el hombre o la mujer blancos. Esta vez, la visión de Clare no sólo hace ahogar las palabras de Irene, sino que le provoca una ira tal que la lleva a dejar caer la taza de té para interrumpir la plática. El té se derrama sobre la alfombra como la cólera en el espíritu de Irene, como sangre, imaginado como el color oscuro mismo que, súbitamente, deja de estar contenido por las censuras de la condición blanca: "La ira le hizo hervir la sangre. Se oyó un leve chasquido. En el piso, a sus pies, se esparcía la taza hecha añicos. La brillante alfombra se tiñó de manchas oscuras. La conversación se detuvo. Y luego continuó. Ante ella, Zulena recogía los fragmentos blancos" (pág. 254).

La rotura de la taza prefigura la violencia con que termina el relato: Bellew, el marido blanco y racista de Clare, la descubre en compañía de afronorteamericanos, lo cual "pone en evidencia" el verdadero color de la joven y da comienzo a su veloz y literal

fallecimiento: mientras Irene, ambiguamente situada junto a ella, le apoya una mano en el brazo, Clare cae de la ventana y muere en la calle. No queda claro si saltó o si alguien la empujó: "Irene Redfield nunca se permitió recordar, al menos con claridad, lo que ocurrió inmediatamente después. En un instante, Clare, una criatura vital y resplandeciente, como una llama roja y dorada, estaba allí. En el momento siguiente, estaba muerta" (pág. 271).

En la escena anterior, Bellew sube apresuradamente por las escaleras del apartamento de Harlem donde se está desarrollando la reunión y descubre que Clare está allí; el simple hecho de que esté allí basta para convencerlo de que su esposa es negra. En el relato de Larsen, la condición de negra no es primariamente una marca visual, no sólo porque tanto Irene como Clare tienen la piel clara, sino porque lo que puede verse, lo que se considera una marcación visible, es una cuestión de poder leer un cuerpo marcado en relación con los cuerpos no marcados, en un ámbito donde los cuerpos no marcados constituyen la moneda corriente de la condición de blanco normativa. Clare puede hacerse pasar por blanca, no sólo porque tiene la piel clara, sino porque se niega a introducir su negritud en la conversación y de ese modo oculta el índice conversacional que se opondría al supuesto hegemónico de que Clare es blanca. La misma Irene aparentemente "se hace pasar" por blanca cuando participa en conversaciones que suponen la condición de blanca como la norma y no hace nada por oponerse a esa suposición. Esta disociación de la negritud que Irene realiza a través del silencio se invierte al final del relato, cuando ambas mujeres quedan expuestas a la mirada blanca de Bellew en clara asociación con amigos afronorteamericanos. Su color sólo llega a hacerse legible cuando se descubre una asociación que condiciona una denominación. Bellew no puede "ver" a su esposa como negra antes de esa asociación y le reclama a viva voz y con un racismo desenfrenado que se haya asociado con negros. Si se asociaba con él, Clare no podía ser negra. Pero si se asociaba con negros, ella misma se hacía negra, considerando que el signo de la negritud se contrajera, por decirlo de algún modo, por proximidad, que la "raza" misma fuera un contagio que se transmite por la proximidad. Aquí se deja entrever además que si el propio Bellew se asociara con negros, ya no podrían fijarse claramente las fronteras de su propia condición de blanco y, mucho menos, las de sus hijos. Paradójicamente, la pasión racista de Bellew *exige* esa asociación; él no podría ser blanco sin los negros y sin el rechazo constante de su relación con ellos. Su condición de blanco sólo puede constituirse en virtud de ese repudio constante y sólo puede reconstituirse, perpetua pero angustiosamente, en virtud de la institucionalización de tal repudio.[4]

El discurso de Bellew está ultradeterminado por esta angustia sobre las fronteras raciales. Antes de saber que Clare es negra, habitualmente la llama "Nig" y, aparentemente, ambos intercambian ese término de degradación y renegación como una especie de prenda de amor. Clare se permite sentirse erotizada por ese sobrenombre, lo adopta y actúa como si fuera la más imposible de las apelaciones para referirse a ella. El hecho de que Bellew la llame "Nig" sugiere que él sabe la verdad o que en su lenguaje hay cierto conocimiento. Sin embargo, si él puede llamarla así y continuar siendo su esposo, es porque no sabe la verdad. En este sentido, Clare define el fetiche, un objeto de deseo del que se dice: "Sé muy bien que esto no es posible, pero de todos modos lo deseo", una formulación que implica a su vez: "Precisamente porque no es posible, tanto más lo deseo". No obstante ello, Clare es un fetiche que permite hacer que su condición de negra sea una fuente exótica de excitación y, a la vez, negar su negritud. Es evidente que el "sobrenombre" que Bellew le da a Clare está cargado del conocimiento que él pretende no tener; él observa permanentemente que Clare se está volviendo más oscura; el término degradante le permite ver y simultáneamente no ver. El término sustenta su deseo como una especie de renegación, una renegación que estructura no sólo la ambivalencia del deseo que siente por Clare, sino también la ambivalencia erótica mediante la cual constituye las frágiles fronteras de su propia identidad racial. Para reformular una declaración anterior, digamos pues que, aunque Bellew afirma que nunca se asociaría con afronorteamericanos, requiere la asocia-

4. Esto sugiere un sentido en el que la "raza" podría construirse como performativa. Bellew produce su condición de blanco mediante una producción ritualizada de sus barreras sexuales. Esta repetición angustiada acumula la fuerza del efecto material de un rango de hombre blanco circunscrito, pero la frontera de tal condición admite su fragilidad precisamente porque para existir requiere la "negritud" misma que excluye. En este sentido, una raza dominante se construye (es decir, se *materializa*) mediante la reiteración y la exclusión.

ción y su denegación para obtener una satisfacción erótica que se hace indistinguible de su deseo de exhibir su propia pureza racial.

En realidad, parecería que lo que precisamente erotiza a Bellew, lo que éste necesita para poder transformar a Clare en el objeto exótico que habrá de dominar, es la frontera incierta entre negro y blanco.[5] Su nombre, Bellew, como "bramido" (en inglés *bellow*), es en sí mismo un aullido, el largo aullido de la angustia masculina blanca ante la mujer racialmente ambigua a quien idealiza y aborrece. Clare representa el espectro de una ambigüedad racial que debe ser conquistada. Pero "Bellew" es también el instrumento que atiza la llama, la iluminación que Clare –literalmente, "clara"– en cierto modo *es*. La luminosidad de la mujer depende de la vida que él le insufla; su fugacidad también es una función de ese poder. "En un instante, Clare, una criatura vital y resplandeciente, como una llama roja y dorada, estaba allí. En el momento siguiente, estaba muerta./ Hubo una grieta de horror y sobre ella un sonido no totalmente humano, como el de un animal en agonía. '¡Nig! ¡Dios mío! ¡Nig!'", brama Bellew y en ese momento Clare desaparece de la ventana (pág. 271). Sus palabras vacilan entre la degradación y la deificación, pero empiezan y terminan con una nota de degradación. La fuerza de esa vacilación ilumina, inflama a Clare, pero esas palabras también hacen que se extinga, la impulsan hacia afuera. Clare explota la necesidad de Bellew de ver sólo lo que quiere ver, explota no tanto la apariencia de mujer blanca, sino la oscilación entre negro y blanco como una especie de señuelo erótico. El nombre que finalmente le da él termina con esa vacilación, pero también funciona como una condena fatal, o al menos suena como tal.

Porque, después de todo, lo último que se ve es la mano de Irene sobre el brazo de Clare y el narrador/a, que en general expresa las palabras que Irene no puede pronunciar, parece caer en el mismo trauma indecible de Irene, se anula, se retira en el momento crucial en que esperamos saber de quién fue el gesto que catapultó a Clare desde la ventana y hacia su muerte. Que Irene se sienta culpable de la muerte de Clare no es razón suficiente para creer que Irene la empujó, puesto que cualquiera puede sentirse culpable por la muerte de alguien con sólo haberla deseado, aun cuando sepa que ese deseo no puede haber sido la causa inmediata de la muerte. La brecha en la narrativa deja abierta la posibilidad de que Clare haya saltado, también la posibilidad de que Irene la haya empujado y hasta la posibilidad de que la fuerza de las palabras bramadas por Bellew literalmente la hayan despedido por la ventana. Yo sugeriría que esta brecha es importante y la triangulación que la rodea ofrece la oportunidad de una reelaboración psicoanalítica, en particular de la condición social y psíquica de los "juicios lapidarios". ¿Cómo podemos explicar la cadena que conduce desde el juicio a la exposición a la muerte? ¿Cómo opera esa cadena a través de los vectores interrelacionados de sexualidad y raza?

5. Éste es un caso semejante al del colonizado que hasta cierto punto debe parecerse al colonizador, pero al que se le prohibe que logre una imitación demasiado aproximada. Puede hallarse una descripción más completa de esta dinámica en Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man", pág. 126.

La caída de Clare: ¿es un esfuerzo conjunto? ¿O es al menos una acción cuyas causas no deben conocerse por entero, no deben buscarse completamente? Ésta es una acción ejecutada ambiguamente, en la cual se confunden significativamente los actos de Irene y de Clare, y esta confusión de acciones está relacionada con las palabras vejadoras del hombre blanco. Podemos interpretar este *"finale"*, como lo llama Larsen, como la ira que hace hervir la sangre, como la rotura que deja fragmentos de blancura, que hace estallar el barniz de la condición de blanca. Aun cuando parece que es el barniz de mujer blanca de Clare el que se resquebraja; también se quiebra la capa de hombre blanco de Bellew; en realidad, lo que se resquebraja es el barniz mediante el cual se sustenta el proyecto blanco de pureza racial. Pues Bellew cree que él nunca se asociaría con negros, pero no puede ser blanco sin su "Nig", sin el señuelo de una asociación a la que debe resistirse, sin el espectro de una ambigüedad racial que debe subordinar y negar. En realidad, Bellew produce esa línea racial mediante la cual procura garantizar su condición de hombre blanco, produciendo a las mujeres negras como el objeto de deseo necesario e imposible, como el fetiche en relación con el cual se afirma angustiosa y persistentemente su propia condición de blanco.

Evidentemente, tratar de concebir el relato de Larsen en términos psicoanalíticos tiene sus riesgos ya que, después de todo, la obra publicada en 1929, pertenece a la tradición del Renacimiento de Harlem y lo apropiado sería leerla en el contexto de ese mundo

cultural y social. Mientras muchas críticas interpretaron el texto como una historia trágica de la posición social del mulato, otras insistieron en señalar que el brillo del relato estriba en su complejidad psicológica. A mí me parece que lo más adecuado es no elegir entre la especificidad histórica y social de la novela –como lo hicieron Barbara Christian, Gloria Hull, Hazel Carby, Amritjit Singh y Mary Helen Washington–, por un lado y, por el otro, la complejidad psicológica de la identificación cruzada y los celos que se describen en el texto –como en los análisis propuestos por Claudia Tate, Cheryl Wall, Mary Mabel Youmans y Deborah McDowell–.[6] Tanto Tate como McDowell sugieren que los críticos se dividieron entre los que proponían que esta historia se leyera como un relato sobre la raza y, en particular, como parte del género trágico del mulato, y quienes sostenían que debería leerse como una obra

6. Cuando en el texto se mencionan los siguientes autores, salvo cuando se indique otra obra, el comentario se refiere a las siguientes: Houston A. Baker, Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1987; Robert Bone, *The Negro Novel in America*, New Haven, Yale University Press, 1958; Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1987; Barbara Christian, *Black Women Novelists: The Development of a Tradition 1892-1976*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1980, y "Trajectories of Self-Definition: Placing Contempory Afro-American Women's Fiction", en Marjorie Pryse y Hortense J. Spillers (comps.), *Conjuring: Black Women, Fiction and Literary Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, págs. 233-248; Henry Louis Gates, Jr., *Figures in Black: Words, Signs, and the "Racial" Self*, Nueva York y Londres, Oxford University Press, 1987; Nathan Huggins, *Harlem Renaissance*, Nueva York y Londres, Oxford University Press, 1971; Gloria Hull, *Color, Sex, and Poetry: Three Women Writers of the Harlem Renaissance*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; Deborah E. McDowell, "Introduction", en *Quicksand and Passing*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1986; Jacquelyn Y. McLendon, "Self-Representation as Art in the Novels of Nella Larsen", en Janice Morgan y Colette T. Hall (comps.), *Redefining Autobiography in Twentieth-Century Fiction*, Nueva York, Garland, 1991; Hiroko Sato, "Under the Harlem Shadow: A Study of Jessie Faucet y Nella Larsen", en Arno Bontemps (comp.), *The Harlem Renaissance Remembered*, Nueva York, Dodd, 1972, pág. 63-89; Amritjit Singh, *The Novels of the Harlem Renaissance*, State College, Pennsylvania State University Press, 1976; Claudia Tate, "Nella Larsen's *Passing*: A Problem of Interpretation", *Black American Literature Forum*, 14:4, 1980, págs. 142-146; Hortense Thornton, "Sexism as Quagmire: Nella Larsen's *Quicksand*", *CLA Journal* 16, 1973, págs. 285-301; Cheryl Wall, "Passing for What? Aspects of Identity in Nella Larsen's Novels", *Black American Literature Forum*, vol. 20, n° 1-2, 1986, págs. 97-111; Mary Helen Washington, *Invented Lives: Narratives of Black Women 1860-1960*, Nueva York, Anchor-Doubleday, 1987.

psicológicamente compleja y, como insisten McDowell y Carby, una alegoría de la dificultad de representar la sexualidad de las mujeres negras, precisamente cuando esa sexualidad se considera exótica o se transforma en un icono de primitivismo. En realidad, la misma Larsen parece atrapada en ese dilema, pues se niega a dar una representación de la sexualidad de las mujeres negras precisamente para poder evitar la consecuencia de que se la convierta en objeto exótico. Esa misma reticencia puede hallarse en su novela *Quicksand*, publicada un año antes que *Passing*, en la que la abstinencia de Helga se relaciona directamente con el temor a que se la caracterice como perteneciente a "la jungla". McDowell escribe: "desde el comienzo de su historia de 130 años, las novelistas negras trataron la sexualidad con precaución y reticencia. Esto está claramente vinculado con la red de mitos sociales y literarios perpetuados a lo largo de la historia sobre la libidinosidad de las mujeres negras."[7]

El conflicto entre Irene y Clare, que abarca la identificación, el deseo, los celos y la ira, exige que se lo considere dentro del contexto de las restricciones históricamente específicas que pesaban sobre la sexualidad y la raza y que produjeron este texto en 1929. Aunque aquí sólo puedo hacerlo de manera muy somera, quisiera trazar al menos una dirección para un análisis de esta índole. Porque, si bien podría estar de acuerdo con McDowell y con Carby, en cuanto a que no es necesario decidir si se trata de una novela "sobre" la raza o "sobre" la sexualidad y el conflicto sexual, estimo que éstas son dos esferas inextricablemente vinculadas entre sí, hasta tal punto que el texto ofrece una manera de leer la racialización del conflicto sexual.

Claudia Tate sostiene que "la raza [...] no es la principal preocupación de esta novela", que "lo que da ímpetu real a la historia es la turbulencia emocional de Irene" (pág. 142) y la ambigüedad psicológica que rodea la muerte de Clare. Tate hace una distinción entre su propio enfoque psicológico y aquellos que reducen la novela

7. Deborah E. McDowell, "'That nameless... shameful impulse': Sexuality in Nella Larsen's *Quicksand* and *Passing*", en Joel Weixmann y Houston A. Baker, Jr. (comps.), *Black Feminist Criticism and Critical Theory: Studies in Black American Literature*, vol. 3, Greenwood, Florida, Penkevill, Publishing Company, 1988, pág. 141. Reeditado en parte como introducción a *Quicksand and Passing*. Todas las citas de McDowell que aparezcan sucesivamente corresponden a este ensayo.

a un "vulgar melodrama" (pág. 146) de mujeres negras que se hacen pasar por blancas. Al destacar la ambigüedad de la muerte de Clare, Tate pone de relieve la complejidad narrativa y psíquica de la novela. Siguiendo a Tate, Cheryl Wall se niega a separar la ambigüedad psicológica del relato de su significación racial. Wall coincide con Tate en cuanto a que "Larsen logra indagar notablemente los dilemas psíquicos que deben afrontar ciertas mujeres negras", pero agrega además que esos personajes que parecen ser "los trágicos mulatos de la convención literaria" son también los medios a través de los cuales la autora demuestra el precio psicológico del racismo y el sexismo". Para Wall, la figura de Clare nunca llega a existir independientemente de las proyecciones de "alteridad" de la propia Irene" (pág. 108). En realidad, en la perspectiva de Wall, la relación erótica de Irene con Clare participa de cierto exotismo que no es muy diferente del de Bellew. Irene ve en los seductores ojos de Clare "lo inconsciente, lo insondable, el erotismo y la pasividad", elementos todos que, según Wall, "simbolizan aquellos aspectos de la psique de Irene que ella niega" (págs. 108-109). Deborah McDowell especifica este enfoque de la complejidad y proyección psicológicas al destacar el homoerotismo conflictivo que existe entre Clare e Irene. Según McDowell, "aunque, superficialmente, la de Irene es una versión de la actitud de Clare de hacerse pasar por blanca y de otras cuestiones relacionadas de identidad y lealtad raciales, por debajo de la seguridad de esa superficie se desarrolla la cuestión más peligrosa –aunque no se la nombre explícitamente– del despertar del deseo sexual de Irene por Clare (pág. XXVI). Por lo demás, McDowell sostiene que Irene efectivamente desplaza su propio deseo sexual por Clare "imaginando un romance entre Clare y Brian" (pág. XXVIII) y que en la escena final "la muerte de Clare representa la muerte de los sentimientos sexuales de Irene en relación con Clare" (pág. XXIX).

Para poder comprender la posición silenciada que ocupa la homosexualidad en el texto –y, por consiguiente, el desplazamiento, los celos y el deseo homicida resultante– es esencial situar esta represión en el contexto de las restricciones sociales específicas que pesaban entonces sobre la caracterización de la sexualidad femenina negra, mencionadas antes. En su ensayo "The Quicksands of Representation", Hazel Carby escribe:

> Las representaciones que ofrece Larsen, tanto de la raza como de la clase, están estructuradas a través del prisma de la sexualidad femenina negra. Larsen reconocía que, respondiendo a la larga historia de la explotación de la sexualidad negra, la representación de la sensualidad en la ficción afronorteamericana había terminado por reprimir la pasión y por reprimir o negar la sexualidad y el deseo femeninos. Pero, por supuesto, representar la sexualidad femenina negra implicaba correr el riesgo de que se la definiera como primitiva y exótica en el marco de una sociedad racista [...] Las ideologías sexuales racistas proclamaban que la mujer negra era un ser sexual desenfrenado y en respuesta a ellas las escritoras negras, o bien se concentraban en defender su moral, o bien desplazaban la sexualidad a otro terreno (pág. 174).

McDowell, en cambio, estima que Larsen se resiste a pintar la sexualidad explícita característica de las cantantes de blues negras tales como Bessie Smith y Ma Rainey (pág. XIII), pero que aún así trata de resolver el problema de hacer pública una sexualidad sin exponerla a que se la explote como un objeto exótico.[8] En cierto sentido, el conflicto del deseo lesbiano que aparece en el relato puede leerse en lo apenas sugerido, en lo que se quita de las conversaciones pero que siempre amenaza con interrumpirlas o quebrarlas. En este sentido, en *Passing* la reserva de la homosexualidad converge con la ilegibilidad de la negritud de Clare.

Para especificar esta convergencia me referiré primero al empleo periódico que se le da en la novela al término "*queering*", una palabra que aparece vinculada con los arranques de ira en las conversaciones –arranques que acallan o interrumpen la charla–, que también aparece en la escena en la que Clare e Irene intercambian miradas por primera vez, una observación recíproca que linda con una amenazadora absorción. En *Passing*, las conversaciones constituyen la superficie dolorosa, si no ya represora, de las relaciones sociales. Lo que Clare excluye de la conversación es lo que le permite "hacerse pasar" por blanca; y cuando la conversación de Irene vacila, el narrador/a, al referirse a una súbita grieta en la superficie del lenguaje, la califica de "*queer*", rara,

8. Jewelle Gomez sugiere que la sexualidad lesbiana negra a menudo florecía en los bancos de la iglesia. Véase Jewelle Gomez, "A Cultural Legacy Denied and Discovered: Black Lesbians in Fiction by Women", en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983, Latham, págs. 120-121.

anómala. Aparentemente, en aquella época, "*queer*" aún no significaba homosexual, pero abarcaba en cambio una cantidad de significaciones asociadas con la desviación de la normalidad, que bien podían incluir la desviación sexual. Esas significaciones comprendían: de origen oscuro, el estado de sentirse enfermo o sentirse mal, poco franco, oscuro, perverso, excéntrico. En su forma verbal (*to queer*) tiene toda una historia de significación: mirar con curiosidad o ridiculizar, dejar perplejo, pero también estafar y engañar. En el texto de Larsen, las tías que crían a Clare como si fuera blanca le prohiben mencionar su raza; y se las describe como "*queer*" (pág. 189). Cuando Gertrude, otra mujer negra que finge ser blanca, oye una calumnia racial contra los negros, Larsen escribe: "desde donde estaba Gertrude surgió un extraño [*queer*] sonido ahogado, como un bufido o una risita sofocada" (pág. 202): algo "anómalo", algo que no convenía a una conversación apropiada, a una prosa aceptable. El anhelo de Brian de viajar al Brasil se describe como "una vieja, 'rara' [*queer*], desgraciada inquietud" (pág. 208), con lo cual se sugiere un anhelo por liberarse de las convenciones.

Parece bastante evidente que Larsen vincula la "anomalía" [*queerness*] con una irrupción potencialmente problemática de la sexualidad: a Irene le preocupa que sus hijos reciban ideas sobre el sexo en la escuela; y observa que Junior "recogió algunas ideas raras [*queer*] sobre las cosas –ciertas cosas– de los muchachos mayores". "¿Ideas raras? repitió [Brian]. ¿Te refieres a ideas sobre sexo, Irene?" "S... sí. Y no muy agradables, chistes horribles y ese tipo de cosas" (págs. 219-220). A veces la conversación se vuelve extraña [*queer*] cuando la ira interrumpe la superficie social de la conversación. Cuando Irene se convence de que Brian y Clare están manteniendo un romance, Larsen describe la reacción de Irene del modo siguiente: "Irene vociferó: 'Pero, Brian, yo...' y se detuvo, asombrada por la furiosa cólera que había estallado en su interior. / Brian giró la cabeza bruscamente y levantó las cejas con expresión de singular sorpresa. / Irene se dio cuenta de que su voz se había vuelto extraña [*queer*]" (pág. 249). Como una palabra que pone en evidencia lo que debería permanecer oculto, "*queering*" cumple la función de exposición dentro del lenguaje –una exposición que quiebra la superficie represora del lenguaje– de la sexualidad y de la raza. Irene va por la calle con su amiga negra Felise y se encuentra con Brian. Cuando él se aleja, Irene le confiesa a Felise que anteriormente se había hecho pasar por blanca ante Brian. Y Larsen escribe: "Felise le replica lentamente: 'Ah, ¿con que has estado fingiendo ser blanca? Pues bien, te lo arruiné [*I've queered that*]'" (pág. 259).

En última instancia, *queering* es lo que lo que desequilibra y expone lo que se finge; es el acto mediante el cual la ira, la sexualidad y la insistencia en el color hacen estallar la superficie racial y sexualmente represora de la conversación.

Después de varios años de mantenerse alejadas, Irene y Clare vuelven a encontrarse en un café donde ambas se hacen pasar por blancas. Y el proceso mediante el cual cada una llega a reconocer a la otra, a reconocerla como negra es, a la vez, el proceso de una mutua absorción erótica a través de las miradas. El narrador/a informa que Irene ve a Clare como una "mujer de aspecto atractivo [...] de ojos oscuros, casi negros y labios abultados como una flor escarlata que se destacaba contra el marfil de su piel [...] una sombra demasiado provocativa" (pág. 177). Irene siente que Clare la mira fijamente y le devuelve abiertamente la mirada, pues advierte que Clare "no mostraba el menor indicio de que ser descubierta realizando su impasible escrutinio le provocara alguna turbación". Irene "sintió que la continua inspección ponía de relieve su color y bajó la mirada. Se preguntó cuál sería la razón que llamaba la persistente atención de Clare. En su prisa, ¿se había puesto el sombrero al revés en el taxi?". De modo que, desde el comienzo, Irene siente que la mirada de Clare es una especie de inspección, una amenaza de exposición, que primero le devuelve con desconfianza y con la misma intención de escrutar, pero que luego la seduce completamente. "La miró de soslayo. Clare aún la observaba. ¡Qué ojos extrañamente lánguidos tenía!" Irene se resiste a ser observada, pero luego cae bajo el influjo de esa mirada; quiere impedir el reconocimiento, pero al mismo tiempo "se rinde" al encanto de la sonrisa.

La ambivalencia acosa permanentemente el movimiento de la narrativa. Posteriormente, Irene intenta alejar a Clare de su vida, se niega a contestarle las cartas, promete no volver a invitarla a ninguna parte pero se siente atrapada por la seducción de Clare. ¿Qué es lo que perturba tanto a Irene? ¿Su identificación con Clare o el deseo que siente por ella? ¿Se siente identificada con la acti-

tud de Clare de hacerse pasar por blanca, pero tiene que renegar de ella, no sólo porque intenta defender la raza que Clare traiciona, sino porque el deseo que experimenta por Clare sería una traición a la familia que es como un baluarte para esa raza en ascenso? En realidad, ésta es una versión moral de la familia que no admite ningún signo de pasión, ni siquiera en el seno del matrimonio, ni siquiera en el apego amoroso a los hijos. Irene llega a odiar a Clare, no sólo porque Clare miente, finge y traiciona a su raza, sino porque la mentira le da a Clare una libertad sexual tentativa e Irene ve reflejada en ella la pasión que se niega a sí misma. Aborrece a Clare, no sólo porque ésta sea capaz de sentir tal pasión, sino porque Clare despierta en ella una pasión semejante, en realidad, una pasión *por* Clare. "La mirada que Clare le lanzó a Irene tenía un dejo de vacilación y desesperanza y, sin embargo, había en ella tal determinación que la convertían en una imagen de la fútil búsqueda y la firme resolución del alma de la misma Irene, lo cual aumentó el sentimiento de duda y compunción que Irene experimentaba cada vez con mayor intensidad con respecto a Clare Kendry." Desconfía de Clare como desconfía de sí misma, pero esta vacilación es lo que la atrae. La línea siguiente reza: "[Irene] se rindió" (pág. 231).

Cuando Irene puede resistirse a la atracción de Clare, lo hace en nombre de la "raza", un término que en ese contexto se vincula con la noción de "ascenso" de Du Bois y denota una idea de "progreso" que no es únicamente masculinista, sino que, en el relato de Larsen, se construye como una movilidad ascendente en la escala social. Esta noción moral de la palabra "raza" a la que, dicho sea de paso, en el texto suele oponérsele la retórica laudatoria del "color", también requiere que se idealice la vida de la familia burguesa en la que la mujer conserva su posición en el seno de la familia. La institución de la familia también protege a las mujeres negras de una exposición pública de la sexualidad que podría ser vulnerable a la construcción y la explotación racistas. La sexualidad que podría arruinar a una familia se convierte en una especie de peligro: el deseo de viajar de Brian, los chistes de los niños, todo debe reprimirse unilateralmente, mantenerse fuera del habla pública, no meramente en nombre de la raza, sino en nombre de un concepto de progreso racial que ha llegado a vincularse con la

movilidad de clase, el ascenso masculino y la familia burguesa. Irónicamente, el mismo Du Bois llegó a elogiar la novela *Quicksand* de Larsen precisamente por elevar la ficción negra más allá del tipo de exotismo sexual que procuraban promover ciertos mecenas como Carl Van Vechten.[9] Sin reconocer que Larsen se debatía dentro del conflicto producido, por un lado, por ese tipo de representaciones racistas y exóticas y, por el otro, por los mandatos morales tipificados por el mismo Du Bois, éste último elogia la obra de la autora como un ejemplo del ascenso social mismo.[10] Sin embargo, uno podría sostener que *Passing* ejemplifica precisamente el precio que deben pagar las mujeres negras por el ascenso social: una ambigua muerte/suicidio, mientras que *Quicksand* ejemplifica ese mismo precio como una especie de muerte dentro del matrimonio, ya que ambos relatos sugieren que para las mujeres negras no existe ninguna posibilidad de gozar de libertad sexual.[11]

En *Passing*, lo físicamente reprimido se vincula con la especificidad de las restricciones sociales que pesan sobre la sexualidad de las mujeres negras que inspiran el texto de Larsen. Si, como afirma Carby, en la época en que Larsen escribió la obra, la perspectiva de la libertad de la sexualidad de las mujeres negras las hacía vulnerables a vejaciones públicas y hasta a la violación, ya que sus cuerpos continuaban siendo sitios de conquista dentro del racismo blanco, luego la resistencia psíquica a la homosexualidad y a una vida sexual fuera de los parámetros de la familia debe interpretarse en parte como una resistencia a una exposición pública peligrosa.

9. Sobre un análisis de las implicaciones racistas de tal mecenazgo, véase Bruce Kellner, "'Refined Racism': White Patronage in the Harlem Renaissance", en *The Harlem Renaissance Reconsidered*, págs. 93-106.

10. McDowell escribe, "Al hacer una revisión conjunta de *Home to Harlem* de Claude McKay y *Quicksand* de Larsen para *The Crisis*, Du Bois, por ejemplo, elogiaba la novela de Larsen diciendo que se trataba de una 'delicada, valiente y reflexiva obra de arte', pero criticaba la de McKay por considerar tan 'repugnante' el énfasis puesto por la autora en la 'embriaguez, las peleas y la promiscuidad sexual' que le hacían sentir [...] deseos de darse un baño". La cita aparece en "Rpt. in *Voices of a Black Nation: Political Journalism in the Harlem Renaissance*, Theodore G. Vincent, ed. (San Francisco, Ramparts Press, 1973), pag. 359", en Mc Dowell, pág. 164.

11. En realidad, ésta es la manera en que Helga Crane emplea repetidamente el lenguaje de lo "primitivo" y la "jungla" para describir el sentimiento sexual que la coloca en una trágica alianza con Du Bois.

En la medida en que Irene desea a Clare, desea la transgresión que comete Clare y a la vez la aborrece por la deslealtad que implica esa transgresión. En la medida en que Irene erotiza la transgresión racial de Clare y la evidente deslealtad de Clare a la familia y sus instituciones de monogamia, Irene misma se encuentra en una situación de doble vínculo: atrapada entre, por un lado, la perspectiva de liberarse de una ideología de "raza" que, por su propio masculismo y clasismo, no llega a ser crítica y, por el otro, las vejaciones del racismo blanco que procuran abolir la sexualidad de las mujeres negras. La ambivalencia psíquica de Irene en relación con Clare debe situarse pues en este doble vínculo histórico.[12] Al mismo tiempo, podemos rastrear en el texto de Larsen la incipiente posibilidad de una solidaridad entre mujeres negras. La identificación entre Irene y Clare podría interpretarse como la promesa política no vivida de una solidaridad que habría de darse en el futuro.

McDowell señala que el momento en que Irene imagina a Brian con Clare coincide con la intensificación del deseo que siente *por* Clare. Irene hace pasar su deseo por Clare a través de Brian; él llega a ser la ocasión fantasmática que le permite a Irene consumar su deseo por Clare, pero al mismo tiempo desviar el reconocimiento de que es *su propio* deseo el que se articula a través de Brian. El hecho de que Brian parezca consumar el deseo de Irene (aunque es importante señalar que esto nunca se confirma y, por lo tanto, puede no ser más que una convicción imaginaria de parte de Irene), sugiere que parte de los celos de Irene responden a la ira que le provoca que él ocupe una posición sexual legitimada desde la cual puede poner por obra el deseo que ella misma invistió en él, la cólera que le provoca que el ose consumar el deseo cuya realización ella le delegó. Esto no equivale a negar la posibilidad de que Irene desee también a Brian, pero en el texto hay muy pocos indicios de un apego apasionado a él. En realidad, Irene clama por retenerlo, en contra de la pasión de Brian y a favor de preservar

12. Acerca de un intento de conciliar el conflicto psicoanalítico y la problemática del incesto con la historia específica de la familia afronorteamericana después de la esclavitud, véase Hortense J. Spillers, "'The Permanent Obliquity of the In(pha)llibly Straight': In the Time of the Daughters and the Fathers", en Cheryl Wall (comp.), *Changing Our Own Words,* New Brunswick, Rutgers, 1989, págs. 127-149.

los ideales burgueses. Sus celos bien pueden situarse dentro de la línea de una narrativa heterosexual convencional, pero –como vimos en el caso de Cather– esto no implica excluir la interpretación de que una pasión lesbiana recorra la obra.

Freud se refiere a cierto tipo de "celos" que al principio parecen ser el deseo de tener un compañero heterosexual cuya atención se ha desviado, pero que están motivados por un deseo de ocupar el lugar de ese compañero alejado para poder consumar una homosexualidad forcluida. Y dice que se trata de "celos engañosos [...] que quedan de una homosexualidad que ha terminado y ocupa directamente su posición entre las formas clásicas de paranoia. Como un intento de defensa contra un impulso homosexual indebidamente intenso, puede describirse, en el caso de un hombre, mediante la siguiente fórmula: 'No soy *yo* quien lo ama, *ella* lo ama'".[13] Y en el caso de una mujer, como es el de *Passing*, la fórmula podría ser: "Yo, Irene, no amo a Clare; ¡es Brian quien la ama!".

Precisamente aquí, cuando se trata de explicar el sacrificio, se hace necesario reformular el psicoanálisis desde el punto de vista de la raza. En su ensayo sobre el narcisismo, Freud sostiene que un niño comienza a amar sacrificando alguna porción de su propio narcisismo, que la idealización de la madre no es otra cosa que ese narcisismo transferido hacia el exterior, que la madre representa ese narcisismo perdido, promete el retorno de ese narcisismo y nunca cumple tal promesa. Mientras continúa siendo el objeto idealizado de amor, la madre carga con el narcisismo del niño, es el narcisismo desplazado del hijo y, puesto que *carga con él*, el hijo percibe que ella *se lo niega*. La idealización, se realiza siempre a expensas del yo que idealiza. El ideal del yo se produce como una consecuencia de haber sido separado del yo, pues se entiende que el yo sacrifica alguna parte de su narcisismo para formar y trasladar al exterior ese ideal.

De modo que el amor del ideal será siempre ambivalente, pues el ideal desaprueba al yo al tiempo que impulsa su amor. Por el momento, quisiera separar la lógica de esta explicación del drama entre el hijo varón y la madre que es el que enfoca Freud (no para

13. Sigmund Freud, "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality", *SE*, vol. 18, 1922, pág. 225. [Ed. cast.: "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad", AE, vol. 18].

desvalorizar ese foco, sino para poner de relieve otros focos posibles) y destacar la consecuencia de la ambivalencia en el proceso de idealización. La persona a la que idealizo es la que lleva por mí el amor propio que yo investí en ella. Y en consecuencia, la odio, pues él/ella ha tomado mi lugar, aun cuando yo misma se lo haya cedido; sin embargo, necesito de él/ella, pues es quien representa la promesa del retorno de mi amor propio. El amor propio, la autoestima, se preserva y se derrota, entonces, en el sitio del ideal.

¿Cómo puede relacionarse este análisis con las cuestiones relativas a la racialización de la sexualidad que he estado tratando de plantear? El ideal del yo y su derivación, el superyó, son mecanismos reguladores mediante los cuales se sostienen psíquicamente los ideales sociales. En este sentido, la regulación social de la psique puede interpretarse como la coyuntura de las prohibiciones y regulaciones raciales y de género y las apropiaciones obligadas que hace de ellas la psique. Freud sostiene especulativamente que este ideal del yo sienta las bases del superyó y que el superyó se vive como la actividad psíquica de "observación" y, en la perspectiva del yo, como la experiencia de "ser observado": el superyó vigila constantemente al yo real y lo mide con la vara de ese yo (ideal). De ahí que el superyó represente la medida, la ley, la norma, encarnada por una invención, la figura de un ser cuyo único rasgo es observar, observar para poder juzgar, como una especie de escrutinio, una detección, persistentes, un esfuerzo por exponer que importuna al yo y le recuerda sus fracasos. El yo designa, pues, la experiencia psíquica de ser mirado y el superyó la del mirar, observar y exponer al yo. Ahora bien, esta instancia observadora no es lo mismo que la idealización que es el ideal del yo; está detrás del ideal del yo y del yo, y mide a este último en comparación con el primero y siempre, absolutamente siempre, lo encuentra defectuoso. El superyó no es sólo la medida del yo, el juez internalizado, sino que es además la actividad de prohibición, la instancia psíquica de regulación que Freud llama *conciencia*.[14]

14. Significativamente, Freud sostiene que la conciencia es la sublimación de la libido homosexual, que los deseos homosexuales prohibidos no quedan destruidos por completo; que se satisfacen en la prohibición misma. En este sentido, los remordimientos no son otra cosa que las satisfacciones desplazadas del deseo homosexual. La culpa respecto de ese deseo es, extrañamente, la manera de preservarlo.

Para Freud, este superyó representa una norma, un modelo, un ideal, recibido en parte socialmente; es la instancia psíquica mediante la cual se realiza la regulación social. Pero no es una norma cualquiera; es el conjunto de normas por las cuales se diferencian e instalan los sexos. De modo que el superyó surge primero, dice Freud, como una prohibición que regula la sexualidad al servicio de la producción socialmente ideal de los "hombres" y las "mujeres". Aquí es donde interviene Lacan para desarrollar su noción de lo simbólico, el conjunto de leyes transmitidas mediante el lenguaje mismo que obliga a acatar las nociones de "masculinidad" y "femineidad". Y muchas feministas psicoanalíticas tomaron esta afirmación como punto de partida de su propio trabajo. Han sostenido, de diversas maneras, que la diferencia sexual es tan primaria como el lenguaje, que no hay habla, ni hay escritura posibles sin el supuesto previo de la diferencia sexual. Y esto condujo a una segunda declaración que quiero rebatir: me refiero a que la diferencia sexual es más primaria o más esencial que otro tipo de diferencias, incluida la diferencia racial. Esta afirmación de la prioridad de la diferencia sexual por encima de la diferencia racial ha marcado enormemente al feminismo psicoanalítico como blanco, pues lo que se supone aquí es no sólo que la diferencia sexual es más importante, sino que hay una relación llamada "diferencia sexual" que no está marcada por la raza. Está claro que, en esta perspectiva, la condición de blanco no se entiende como una categoría racial; es sencillamente otro

Esta consideración de la culpa como una manera de encerrar o salvaguardar el deseo bien puede tener implicaciones en el tema de la culpa blanca. Porque la cuestión sería establecer si la culpa blanca es en sí misma la satisfacción de la pasión racista, si el hecho de que la culpa del blanco reviva constantemente el racismo no constituye en sí mismo la satisfacción misma del racismo del que la culpa abjura ostensiblemente. Porque la culpa del blanco –cuando no se pierde a expensas de la autoconmiseración– produce una moralización paralítica que *requiere* del racismo para sustentar sus propia postura santurrona; precisamente porque la moralización blanca se alimenta de las pasiones racistas, nunca puede ser la base sobre la cual llegue a construirse y a afirmarse una comunidad que se extienda por encima de las diferencias; arraigada en el deseo de que se la exima del racismo blanco, de producirse como la exención, esta estrategia exige virtualmente que la comunidad blanca quede sumergida en el racismo; el odio se transfiere meramente al exterior y, en consecuencia, se lo preserva, pero esto no implica que se lo supere.

poder que no necesita pronunciar su nombre. Por lo tanto, sostener que la diferencia sexual es más esencial que la diferencia racial equivale a supone efectivamente que la diferencia sexual es diferencia sexual blanca y que la condición de blanco no es una forma de diferencia racial.

En términos lacanianos, los ideales o normas transmitidos en el lenguaje son los ideales o normas que gobiernan la diferencia sexual y que se conocen como lo simbólico. Pero lo que se hace necesario reconcebir radicalmente es qué relaciones sociales componen esta esfera de lo simbólico, qué conjunto convergente de formaciones históricas de género racializado, de raza generizada, de la sexualización de los ideales raciales o la racialización de las normas de género, integran la regulación social de la sexualidad y sus articulaciones psíquicas. Si, como ha insistido Norma Alarcón, a las mujeres de color se las "interpela de múltiples maneras", se las llama por muchos nombres, se las constituye en y mediante esos modos múltiples de llamarlas, luego esto implica que el terreno simbólico, el ámbito de las normas socialmente instituidas, está compuesto por *normas de racialización* y que éstas existen, no sólo junto con las normas de género, sino que se articulan recíprocamente con ellas.[15] Por ende, ya no es posible decir que la diferencia sexual es anterior a la diferencia racial ni tampoco considerarlas como ejes completamente separables de regulación social y poder.

En cierto modo, éste es precisamente el desafío al psicoanálisis que ofrece Nella Larsen en *Passing*. Y aquí yo quisiera seguir el consejo de Barbara Christian sobre considerar la narrativa literaria como un lugar donde se desarrolla la teoría[16] y solamente agregaría que para mí *Passing* de Larsen es en parte una teorización del deseo, el desplazamiento y la cólera provocada por los celos que tiene significativas implicaciones para quien quiera reescribir una teoría psicoanalítica que llegue explícitamente a un acuerdo con la raza. Si la instancia observadora descrita por

15. Norma Alarcón, "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism", en Gloria Anzaldúa (comp.), *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras*, San Francisco, Aunt Lute, 1990, págs. 356-369.

16. Barbara Christian, "The Race for Theory", en *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, págs. 37-49.

Freud adquiere la figura de un juez que vigila, un juez que encarna una serie de ideales y si esos ideales se instituyen y sustentan en gran medida socialmente, luego esta instancia observadora es el medio a través del cual las normas sociales marchitan la psique y la exponen a una condena que puede llevar al suicidio. En realidad, Freud observaba que si el superyó pudiera obrar sin ninguna restricción, privaría totalmente al yo de su deseo, una privación que es la muerte psíquica y que, según afirma Freud, conduce al suicidio. Si concebimos el "superyó" de Freud como la fuerza psíquica de regulación social y entendemos la regulación social como una fuerza que incluye vectores de poder tales como el género y la raza, podríamos llegar a articular políticamente la psique de una manera que tenga consecuencias para la supervivencia social.

Porque, aparentemente, Clare no puede sobrevivir y su muerte marca el éxito de cierto ordenamiento simbólico de género, sexualidad y raza, al tiempo que marca también los sitios de resistencia potencial. Es posible que cuando Zulena, la sirvienta negra de Irene, recoge los trozos blancos de la taza rota, se plantee la cuestión de qué hacer con tales fragmentos. Podríamos interpretar un texto como *Sula* de Toni Morrison como un modo de unir la blancura resquebrajada que compone los restos tanto de Clare como de Irene en el texto de Larsen, reescribir a Clare como Sula y a Irene como Nel, e interpretar que la identificación letal que se da entre ellas es la promesa de conexión del llamado final de Nel: "niña, niña, niñaniñaniña".[17]

En el final de *Passing* de Larsen, es Bellew quien sube precipitadamente las escaleras y "ve" a Clare, mide su negritud en comparación con el ideal de blancura y la encuentra defectuosa. Aunque Clare ha dicho que anhela que se la exponga para poder liberarse de él, también se siente sujeta a su marido y a la norma que él representa, a causa del bienestar económico y no es accidental –aunque se lo presente como tal– el hecho de que la exposición de su color lleve a Clare directamente a la muerte, la expresión literal de una "muerte social". Tampoco Irene quiere que Clare se libere, no sólo porque podría perder a Brian, sino porque debe detener

17. Toni Morrison, *Sula*, Nueva York, Knopf, 1973, pág. 174. [Ed. cast.: *Sula*, Barcelona, Debolsillo, s/d.]

la libertad de Clare para frenar la suya propia. Claudia Tate sostiene que la ambigüedad de la acción final es importante, pues la muerte literal de Clare también constituye la "muerte psicológica" de Irene. Aparentemente, Irene le ofrece su mano a Clare, quien de algún modo pasa a través de la ventana hacia su muerte. Aquí, como sugiere Henry Louis Gates, Jr., "hacerse pasar" conlleva la doble significación de cruzar la línea del color y de cruzar la línea de la vida: el hacerse pasar por lo que uno no es como una especie de paso a la otra vida.[18]

Si Irene despierta el interés de Clare para contener la sexualidad de esta última, al tiempo que enciende y extingue su propia pasión, lo hace bajo la mirada del hombre blanco que brama; las palabras de Bellew, la exposición que éste produce, su vigilancia, divide a las mujeres y las enfrenta. En este sentido, las palabras de Belew tienen la fuerza de la norma reguladora de la condición de blanco, pero Irene se identifica con ese juicio condenatorio. Clare es la promesa de la libertad obtenida a un precio demasiado elevado, tanto para Irene como para sí misma. Lo que queda "expuesto" no es precisamente la raza de Clare; aquí se produce la negritud como algo marcado y desfigurado, un signo público de particularidad al servicio de la universalidad disimulada de la condición de blanco. Si Clare traiciona a Bellew, ello se debe en parte a que dirige el poder de simulación contra su marido blanco y su traición al hombre, que es a la vez una traición sexual, socava las aspiraciones reproductoras de la pureza racial blanca, exponiendo así las tenues fronteras que requiere esa pureza. Si Bellew reproduce ansiosamente la pureza racial blanca, produce la prohibición contra el mestizaje mediante la cual se garantiza la pureza, una prohibición que requiere las censuras de la heterosexualidad, la fidelidad sexual y la monogamia. Y si Irene procura mantener la familia negra a expensas de la pasión y en nombre del ascenso social, lo hace en parte para evitar que las mujeres negras ocupen una posición exterior a la familia, la posición de mujeres sexualmente degradadas y amenazadas por los términos mismos del masculinismo blanco que representa Bellew (por ejemplo, Irene le dice a Clare que no asista sola al baile del Fondo de Beneficencia Negro, pues corre el riesgo de que la tomen por una prostituta). La mirada censora de Bellew, el poder de exposición que ejerce, es un poder social históricamente inalterable de la mirada masculina blanca, pero es un mirada cuya masculinidad se promulga y garantiza mediante la heterosexualidad como un rito de purificación racial. La masculinidad de Bellew sólo puede afirmarse mediante la consagración de su condición de blanco. Y mientras Bellew necesita del espectro de la mujer negra como objeto de deseo, debe destruir ese espectro para impedir el tipo de asociación que podría desestabilizar las fronteras territoriales de su propia condición de blanco. Esta expulsión ritualista queda muy claramente dramatizada al final de *Passing*, cuando la mirada expositora y peligrosa de Bellew y la caída mortal de Clare coinciden con el ofrecimiento de Irene que tiende su mano en un intento de ayuda. Al temer la pérdida de su marido y temer su propio deseo, Irene se coloca en el sitio social de la contradicción: ambas opciones amenazan con lanzarla a una esfera pública en la que quedaría sometida, por así decirlo, a los mismos malos vientos a los que estuvo expuesta Clare. Pero Irene no se da cuenta de que Clare está tan limitada como ella, que Clare no obtendría su libertad a expensas de la de Irene, que, en última instancia, no es que una domine a la otra, sino que ambas están atrapadas en el aliento vacilante de ese bramido: "¡Nig! ¡Dios mío! ¡Nig!".

18. Henry Louis Gates, Jr., *Figures*, pág. 202.

Si el bramido de Bellew puede interpretarse como una racialización simbólica, como el modo en que el conjunto de normas simbólicas que gobiernan la sexualidad femenina negra interpela a Irene y a Clare, entonces lo simbólico no está meramente organizado por el "poder fálico", sino que lo está por un "falicismo" sustentado fundamentalmente por la angustia racial y los ritos sexualizados de purificación racial. El autosacrificio de Irene podría interpretarse pues como un intento de no convertirse en el objeto de este tipo de violencia sexual, como un intento que la lleva a aferrarse a una vida familiar árida y a destruir todo indicio de pasión que pudiera desestabilizar esa seguridad. Sus celos pueden entenderse como un evento psíquico orquestado dentro de este mapa social de poder y por ese mismo mapa. Irene debía destruir su pasión por Clare sólo porque no hallaba un lugar viable para vivir su sexualidad. Atrapada por una promesa de seguridad representada por la movilidad social, Irene aceptó los términos de poder que la amenazaban y terminó convirtiéndose finalmente en un

instrumento de ese poder. Más perturbador aún que una escena en la que el hombre blanco encuentra y desprecia a su "Otro" en las mujeres negras, este drama exhibe en toda su miseria cómo los mismos seres a quienes la interpelación de la norma blanca tiende a derrotar –y en realidad derrota– terminan por reiterarla y ejecutarla. Ésta es una representación performativa de la "raza" que, a su paso, moviliza a todos los personajes.

Sin embargo, el relato reocupó el poder simbólico para poner en evidencia esa fuerza simbólica y, en el curso de esa exposición, comenzó a promover una poderosa tradición de palabras, una tradición que prometía defender las vidas y pasiones precisamente de aquellos que en la novela no podían sobrevivir. Trágicamente, la lógica de "hacerse pasar por lo que uno no es" y de "exponerse" llegó a atribular y, en realidad, puso fin a la carrera de autora de la misma Nella Larsen, quien en 1930, cuando publicó un breve cuento titulado "Sanctuary", fue acusada de plagio, es decir, fue expuesta como alguien que "se hacía pasar por" el verdadero creador de la obra.[19] La respuesta de Larsen a esta exposición condenatoria fue retirarse en un anonimato del que nunca volvió a salir. También Irene se deslizó en una muerte en vida de este estilo, como lo hizo Helga en *Quicksand*. Tal vez la alternativa habría sido volver esa "extraña" ira, no ya contra sí misma ni contra Clare, sino contra las normas reguladoras que despiertan esa cólera: tanto contra la promesa desapasionada de esa familia burguesa como contra el bramido del racismo en sus reverberaciones sociales y psíquicas y, muy especialmente, en los ritos funestos que produce.

19. Le agradezco a Barbara Christian haberme señalado el vínculo entre el tema de "hacerse pasar por lo que uno no es" y la acusación de plagio sufrida por Larsen.

7. Discutir con lo real

Lo que se rechaza en el orden simbólico reaparece en lo real.

JACQUES LACAN, *Las psicosis.*

Sustenta la predicación sin estar, estrictamente hablando, marcado por ella; no está determinado mediante la aplicación de tal o cual cualidad. Subsiste "en el interior de sí mismo" por debajo del discurso. Como lo que también se ha llamado materia prima.

LUCE IRIGARAY, *Amante Marine.*

En contra de la idea de que la performatividad es la expresión eficaz de una voluntad humana en el lenguaje, este texto apunta a redefinir la performatividad como una modalidad específica del poder, entendido como discurso. Para poder materializar una serie de *efectos*, el discurso debe entenderse como un conjunto de cadenas complejas y convergentes cuyos "efectos" son vectores de poder. En este sentido, lo que se constituye en el discurso no es algo fijo, determinado por el discurso, sino que llega a ser la condición y la oportunidad de una acción adicional. Esto no equivale a decir que puede darse *cualquier* acción sobre la base de un efecto discursivo. Por el contrario, ciertas cadenas reiterativas de producción discursiva apenas son legibles como reiteraciones, pues los efectos que han materializado son tales que sin ellos no es posible seguir ninguna orientación en el discurso. El poder que tiene el discurso para materializar sus efectos es pues consonante con el poder que tiene para circunscribir la esfera de inteligibilidad.

Es por ello que interpretar la "performatividad" como una decisión voluntaria y arbitraria implica pasar por alto que la historicidad del discurso y, en particular, la historicidad de las normas (las "cadenas" de iteración invocadas y disimuladas en la enunciación imperativa) constituyen el poder que tiene el discurso de hacer realidad lo que nombra. Concebir el "sexo" como un imperativo en este sentido implica afirmar que un sujeto es interpelado y producido por dicha norma y que esa norma –y el poder regulador que representa– materializa los cuerpos como un efecto de ese mandato. Sin embargo, esta "materialización", que dista mucho de ser artificial, no es completamente estable. Porque, para que el imperativo llegue a ser "sexuado" requiere una producción y una regulación diferenciadas de la identificación masculina y femenina que no se sostienen efectivamente y que no pueden ser completamente exhaustivas. Por lo demás, este imperativo, este mandato, requiere e instituye un "exterior constitutivo": lo indecible, lo inviable, lo inenarrable que asegure (y que, por lo tanto, no siempre logra asegurar) las fronteras mismas de la materialidad. La fuerza normativa de la performatividad –su poder de establecer qué ha de considerarse un "ser"– se ejerce no sólo mediante la reiteración, también se aplica mediante la exclusión. Y en el caso de los cuerpos, tales exclusiones amenazan la significación constituyendo sus márgenes abyectos o aquello que está estrictamente forcluido: lo invivible, lo inenarrable, lo traumático.

Los términos políticos que apuntan a establecer una identidad segura o coherente se ven perturbados por este fracaso de la performatividad discursiva incapaz de establecer finalmente y por completo la identidad a la que se refiere. La iterabilidad destaca el hecho de que tales términos no son idénticos a sí mismos; el exterior constitutivo significa que la identidad siempre requiere precisamente aquello que aborrece. En el marco del debate feminista, un problema de creciente interés es cómo conciliar la aparente necesidad de formular una política que asuma la categoría de "mujeres" con la demanda, a menudo articulada políticamente, de problematizar la categoría, de cuestionar su coherencia, su disonancia interna y sus exclusiones constitutivas. En los últimos años, los términos de identidad parecieron prometer, de diferentes maneras, un reconocimiento pleno. Dentro de los términos psicoanalíticos, la *imposibilidad* de que una categoría de identidad cumpla esa promesa es consecuencia de una serie de exclusiones que experimentan los sujetos mismos cuyas identidades supuestamente habrían de representar tales categorías. En la medida en que se las entienda como puntos de unión, como fuerzas que tienden a promover la movilización política, las afirmaciones de identidad parecen ofrecer la promesa de unidad, solidaridad y universalidad. Como corolario, uno podría interpretar pues que el resentimiento y el rencor contra la identidad son signos de un disentimiento y una insatisfacción provocados por la imposibilidad de que esa promesa se cumpla.

La obra reciente de Slavoj Žižek destaca que la promesa *fantasmática* de la identidad es un punto de unión dentro del discurso político y señala el carácter inevitable de la decepción. En este sentido, su obra abre un camino para concebir las afirmaciones de identidad como sitios fantasmáticos, sitios imposibles y, por lo tanto, sitios alternativamente irresistibles y decepcionantes.[1]

Žižek trabaja entre la noción de ideología de Althusser y la simbólica lacaniana, poniendo en primer plano la ley simbólica y lo real y en un segundo plano, lo imaginario. También deja claramente establecida su oposición a los enfoques postestructuralistas de la discursividad y propone reelaborar la simbólica lacaniana en términos de ideología. En este capítulo emplearé el término "ideología" con la intención de reafirmar la posición de Žižek, pero trataré de aclarar en qué aspectos creo que reescribir su teoría permite un acercamiento al postestructuralismo y en qué punto considero que es necesario reconcebir críticamente lo "femenino" en relación con el discurso y la categoría de lo real. Así como en los capítulos previos he sostenido que el psicoanálisis debería situarse en una relación productiva con los discursos contemporáneos que apuntan a elaborar la complejidad del género, la raza y la sexualidad, podría decirse que este capítulo es un intento de destacar las limitaciones que tiene el psicoanálisis cuando se considera que sus prohibiciones fundamentales y sus mandatos heterosexualizantes son invariables. Un aspecto central de la tarea será reteorizar qué es lo que debe ser excluido del discurso para que los significantes políticos puedan llegar a ser puntos de unión, sitios de investidura y expectación fantasmáticas. Mis interrogantes son,

1. Slavok Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, citado en el texto como *SO*.

pues: ¿cómo podrían hacerse menos permanentes, más dinámicas, tales exclusiones constitutivas? ¿Cómo podría retornar lo excluido, no ya como psicosis o como la figura de lo psicótico dentro de la política, sino como aquello que ha sido acallado, que ha sido forcluido del dominio de la significación política? ¿Cuándo y dónde se atribuye el contenido social al sitio de lo "real", y luego se lo coloca en la posición de lo indecible? ¿No hay una diferencia entre una teoría que afirma que, en principio, todo discurso opera a través de la exclusión y una teoría que le atribuye a ese "exterior" posiciones sociales y específicas? En la medida en que un uso específico del psicoanálisis sirva para excluir ciertas posiciones sociales y sexuales del dominio de la inteligibilidad –y para siempre–, el psicoanálisis parece estar al servicio de la ley normalizadora que pretende cuestionar. ¿Cómo podría quitárseles a esos dominios de exclusión saturados socialmente el rango de esferas "constitutivas" y convertirlos en seres de los que se pueda decir que importan?

LA POLÍTICA DEL SIGNO

En oposición a lo que él llama la "teoría del discurso", que aparentemente es un posición atribuida a un postestructuralismo que incluye a Foucault y Derrida, Žižek destaca a la vez la posición central que ocupa el discurso en la movilización política y los límites de cualquier acto de constitución discursiva. Seguramente, Žižek está en lo cierto cuando dice que el sujeto no es un efecto unilateral de discursos previos y que el proceso de sujeción esbozado por Foucault necesita una reelaboración psicoanalítica. Siguiendo a Lacan, Žižek sostiene que el "sujeto" se produce en el lenguaje a través de un acto de forclusión (*Verwerfung*). Lo que se niega o rechaza en la formación del sujeto continúa determinando a ese sujeto. Lo que se deja fuera de este sujeto, lo excluido por el acto de forclusión que funda al sujeto, persiste como una especie de negatividad definitoria.[2] Como resultado de ello, el sujeto no es nunca coherente y nunca idéntico a sí mismo, precisamente porque se ha fundado –y en realidad se refunda continuamente– mediante una serie de forclusiones y represiones[3] definitorias que constituyen un sujeto discontinuo e incompleto.

2. Precisamente en la teorización de esta "negatividad", Žižek vincula adecuadamente la noción lacaniana de "privación" con la noción hegeliana de "negatividad".

También está en lo cierto Žižek cuando afirma que cualquier teoría de la constitución discursiva del sujeto debe tomar en consideración el ámbito de la forclusión, la esfera de lo que debe ser repudiado para que pueda emerger el sujeto. Pero, ¿cómo y con qué fin se apropia de la noción lacaniana de lo real para designar lo no simbolizable, lo excluido de la simbolización? Consideremos la dificultad retórica que implica circunscribir dentro del discurso simbólico los límites de lo que es simbolizable y lo que no lo es. Por un lado, los límites a la simbolización son necesarios para la simbolización misma, que produce su sistematicidad a través de la exclusión. Por el otro lado, continúa siendo problemático el modo en que la teoría fija esos límites, no sólo porque siempre está la cuestión de saber qué constituye la autoridad del que escribe tales límites, sino además porque el establecimiento de tales límites está vinculado a la regulación contingente de lo que se juzgará como un modo inteligible de ser y lo que no se considerará como tal.

Además, la producción de lo *no* simbolizable, de lo indecible, lo ilegible, es siempre una estrategia de abyección social. ¿Es siquiera posible distinguir entre las reglas socialmente contingentes de formación del sujeto, entendidas como producciones reguladoras del sujeto a través de la exclusión y la forclusión y un conjunto de "leyes" y "estructuras" que constituyen los mecanismos invariables de forclusión a través de los cuales *cualquier* sujeto llega a ser tal? En la medida en que la ley o el mecanismo regulador de exclusión que opera en este último caso se conciba como ahistórico y universalista, esta ley queda exenta de las rearticulaciones discursivas y sociales que genera. Yo diría que esta exención tiene importantes consecuencias, en la medida en que se entienda que esta ley es lo que produce y normaliza las posiciones sexuales en su inteligibilidad. En la medida en que esta ley implique la producción traumática de un antagonismo sexual en su normatividad simbólica, sólo podrá hacerlo descartando de la inteligibilidad cul-

3. Freud establece la distinción entre represión (*Verdrängung*) y forclusión (*Verwerfung*) para diferenciar la negación propia de la neurosis de la correspondiente a la psicosis. En este ensayo analizaré más ampliamente esta distinción en conjunción con lo real que, según Lacan, se produce mediante la forclusión.

tural –es decir, haciendo culturalmente abyectas– las organizaciones culturales de sexualidad que excedan el alcance estructurante de dicha ley. Evidentemente, el riesgo que se corre es que los mecanismos reguladores contingentes de la producción de sujeto se reifiquen como leyes universales, exentas del proceso mismo de rearticulación discursiva que esas mismas leyes ocasionan.

Sin embargo, en el análisis de Žižek, el aspecto más persuasivo del uso del psicoanálisis continúa siendo la vinculación entre los significantes políticos, los puntos de reunión de la movilización y la politización, tales como "mujeres", "democracia" y "libertad", y la noción de investidura fantasmática y promesa fantasmática. La teoría de Žižek establece claramente la relación entre la *identificación* con los significantes políticos y su capacidad para unificar el campo ideológico y, a la vez, constituir los distritos que esos significantes pretenden representar. Los significantes políticos, especialmente aquellos que designan las posiciones de los sujetos, no son descriptivos, es decir, no representan sectores previamente dados, sino que son signos vacíos que llegan a cargarse de investiduras fantasmáticas de diversa índole. Ningún significante puede ser radicalmente representativo, pues todo significante es el sitio de una *méconnaissance* perpetua; produce la expectación de una unidad, de un reconocimiento pleno y final que nunca puede alcanzarse. Paradójicamente, la incapacidad de tales significantes –"mujeres" es el que se me ocurre en este momento– para describir acabadamente el sector que nombran es precisamente lo que los constituye como sitios de investidura fantasmática y rearticulación discursiva. Esa falla es lo que los abre a nuevas significaciones y nuevas posibilidades de resignificación política. Esta función performativa y de final abierto del significante me parece esencial para construir una noción democrática radical de las posibilidades futuras.

Al final de este capítulo sugeriré un modo (que juzgo necesario) de concebir la investidura fantasmática del significante político en relación con la historicidad de tales significantes. También ofreceré un argumento relativo al lugar que ocupa la performatividad tanto en Ernesto Laclau como en Žižek; me refiero a que la performatividad, si se la concibe a través de la noción derrideana de la "apelación a la cita", ofrece una formulación del carácter performativo de los significantes políticos que una teoría democrática radical puede considerar valiosa.

EL DISCURSO Y LA CUESTIÓN DE LA CONTINGENCIA

En el intento de Žižek de reelaborar la teoría de Althusser a través de Lacan, está la percepción psicoanalítica de que cualquier esfuerzo de interpelación o constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social. En realidad, cualquier pretensión de totalizar el campo social debe interpretarse como un síntoma, el efecto y el remanente de un trauma que no puede ser simbolizado directamente en el lenguaje. Este trauma subsiste como la posibilidad permanente de agrietar y hacer contingente cualquier formación discursiva que tenga la pretensión de fijar una versión coherente y sin fisuras de la realidad. Este trauma persiste como lo real, entendiéndose por real aquello que ninguna versión de la "realidad" logra incluir. Lo real constituye la contingencia o la carencia en cualquier formación discursiva. Como tal, se sitúa en el plano teorético en contra, tanto del lingüisticismo de Foucault, construido como una especie de monismo discursivo mediante el cual el lenguaje efectivamente da vida a aquello que nombra, como al racionalismo de Habermas, que supone que en el acto del habla hay una transparencia de la intención que es en sí misma sintomática de una negación de la psique, lo inconsciente, aquello que se resiste al lenguaje y, sin embargo, lo estructura, antes y más allá de cualquier "intención".

En la perspectiva de Žižek, toda formación discursiva debe entenderse en relación con aquello que tal formación no puede acomodar dentro de sus propios términos discursivos o simbólicos. Este "exterior" traumático plantea la amenaza de psicosis y llega a ser la posibilidad excluida y amenazadora que motiva y, eventualmente obstaculiza, la ambición lingüística de lograr la inteligibilidad. Esta posición está explícitamente asociada a la reformulación crítica de Althusser propuesta por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*,[4] en particular a la

4. Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985. [Ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1985.]

idea de que toda formación ideológica se constituye a través y en contra de un antagonismo constitutivo y, por consiguiente, debe entenderse como un esfuerzo por cubrir o "suturar" una serie de relaciones contingentes. Pero como esta sutura ideológica nunca es completa, es decir, puesto que nunca puede establecerse como un conjunto *necesario o general* de conexiones, está marcada por las incapacidad de ejercer una determinación completa, por una contingencia constitutiva, que emerge dentro del campo ideológico como su inestabilidad permanente (y promisoria).

En contra de una teoría causal de los eventos históricos o las relaciones sociales, la teoría de la democracia radical insiste en afirmar que los significantes políticos están relacionados de manera contingente y que la hegemonía consiste en la rearticulación perpetua de estos significantes políticos relacionados contigentemente, en el entrelazamiento de una trama social que no tiene un fundamento necesario, pero que produce coherentemente el "efecto" de su propia necesidad mediante el proceso de rearticulación. De modo que la ideología podría construirse como una unión de significantes políticos tales que su unidad produzca el efecto de necesidad, pero cuya contingencia se hace evidente en la no identidad de tales significantes; la reformulación democrática radical de la ideología (aún y siempre ideológica en sí misma) consiste en la demanda de que estos significantes se rearticulen perpetuamente en una relación recíproca. Lo que aquí se entiende como antagonismo constitutivo, la no clausura de la definición, se asegura mediante una contingencia que reafirma toda formación discursiva.

El carácter incompleto de toda formulación ideológica es esencial para la noción de futuro político del proyecto democrático radical. El hecho de que toda formación ideológica esté sujeta a una *re*articulación de estos enlaces constituye el orden temporal de la democracia como un futuro incalculable[5] y deja abierta la producción de nuevas posiciones de los sujetos, nuevos significantes políticos y la posibilidad de que se den nuevas conexiones que lleguen a transformarse en los puntos de reunión de la politización.

5. La noción no obligatoriamente teleológica de posibilidad futura, generada por el carácter necesariamente incompleto de cualquier formación discursiva dentro del campo político, vincula el proyecto de democracia radical con la obra de Derrida. Luego retomaré la cuestión de establecer cómo la violenta crítica de Žižek a la desconstrucción, y a Derrida en particular, sitúa su teoría en relación con el concepto de posibilidad futura. Sostendré que la base de "contingencia" de la noción lacaniana de lo real produce el campo social como una estasis permanente y que esta posición lo coloca más cerca de la doctrina althusseriana de "ideología permanente" que de la noción de futuro incalculable que encontramos en la obra de Derrida, de Drucilla Cornell y en algunos aspectos de la versión de la democracia radical propuesta por Laclau y Mouffe.

Para Laclau y Mouffe, esta politización estará al servicio de la democracia radical en la medida en que las exclusiones constitutivas que estabilizan el terreno discursivo de lo político –aquellas posiciones que fueron excluidas de la representabilidad y de las consideraciones de la justicia y la igualdad– se establezcan en relación con el estado existente como lo que requiere que se lo incluya dentro de sus términos, es decir, un conjunto de posibilidades *futuras* de inclusión, lo que Mouffe llama una parte del *horizonte* aún no asimilable de la comunidad.[6] El ideal de una inclusión radical es imposible, pero esta misma imposibilidad gobierna, sin embargo, el campo político como una idealización del futuro que motiva la expansión, la conexión y la producción perpetua de posiciones de sujeto y significantes políticos.

Lo que parece garantizar esta imperfección movilizadora del campo político es una contingencia que continúa siendo constitutiva de todas y cada una de las prácticas significantes. Esta noción de contingencia se vincula directamente con el concepto de "antagonismos constitutivos" desarrollado por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* y elaborado más ampliamente en el primer capítulo de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* de Laclau.[7] En esta última obra, Laclau distingue entre las relaciones sociales *contradictorias* y las relaciones sociales *antagónicas*: aquellas relaciones que invalidan a alguien en virtud de una necesidad lógica y aquellas relaciones consideradas contingentes y basadas en el poder, que están en una especie de tensión social de consecuencias impredecibles. En este ensayo,

6. Véase Chantal Mouffe, "Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics", en *Feminist Theorize the Political*, págs. 369-384. [Traducido en *Debate Feminista*, n° 7, año 4, México, 1993.]

7. Véase el esclarecedor ensayo de Ernesto Laclau, "New Reflections on the Revolution of our Time", en el libro del mismo nombre, Londres, Verso, 1991. [Ed. cast.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.] Citado en el texto como *NRRT*.

Laclau sostiene enérgicamente que hay relaciones de producción que exceden a aquellas que caracterizan la posición estructural o la "identidad" de los trabajadores y que impiden dar una explicación inmanente o causal de cómo funcionan las relaciones sociales. Laclau hace hincapié en que "este exterior constitutivo es inherente a cualquier relación antagónica" (pág. 9). Esto parece señalar que lo que garantiza que cualquier descripción o vaticinio social no pueda ser general ni predictivo es el hecho de que existan otras relaciones *sociales* que constituyen el "exterior" de la identidad: "el antagonismo se da, no *en el seno* de las relaciones de producción, sino entre estas relaciones y la identidad del agente social exterior a ellas" (pág. 15). En otras palabras, cualquier intento de circunscribir una identidad atendiendo a las relaciones de producción y sólo dentro de los términos de tales relaciones, implica una exclusión y, por lo tanto, produce un exterior constitutivo, entendido sobre la base del modelo del *supplément* derridiano, que niega la pretensión a la positividad y la generalización implicada por esta objetivación previa. En los términos de Laclau, "las fuerzas antagónicas *niegan* mi identidad en el sentido más estricto" (pág. 18).

La cuestión es, pues, determinar si la contingencia o la negatividad que presentan estas fuerzas antagónicas es parte de las relaciones sociales o si corresponden a lo real, la exclusión de aquello que constituye la posibilidad misma de lo social y lo simbólico. En lo dicho anteriormente, Laclau parece vincular las nociones de antagonismo y contingencia con lo que está *dentro* del campo social y que excede cualquier posibilidad de una determinación o una predicción positiva u objetiva, un suplemento que está dentro de lo social pero que es "exterior" a la identidad postulada. En Žižek, esta contingencia parece vincularse con lo real lacaniano, de modo tal que siempre permanece fuera de lo social como tal. Y, dentro del mismo ensayo, Laclau defiende, como antes, la noción de "privación" al explicar la producción de las identificaciones (pág. 44).[8] Si el "exterior", insiste Laclau, está vinculado con la lógica derridiana del suplemento (Laclau, *NRRT*, 84, nota 5), no queda claro qué movimiento debe hacerse para compatibilizarlo con la noción lacaniana de "privación"; en realidad, en lo que sigue, intentaré leer la "privación" lacaniana dentro del texto de Žižek siguiendo la lógica del suplemento, una lógica que también implica reconcebir la especificidad social del tabú, la pérdida y la sexualidad.

8. Laclau escribe: "la relación hegemónica sólo puede concebirse tomando como punto de partida la categoría de *privación*". Véase "Psychoanalysis and Marxism", en *New Reflections on the Revolution of our Time*, págs. 93-96. [Ed. cast.: "Psicoanálisis y marxismo", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*.]

Si bien Žižek entiende que en la obra de Laclau el movimiento de la ideología al discurso constituye una "regresión" parcial (Laclau, *NRRT*, 250) y Laclau parece disentir con la preservación de Hegel que propone Žižek (*SO*, XII), ambos autores coinciden en que la ideología recubre discursivamente como un esfuerzo de recubrir una "privación" constitutiva del sujeto, una "privación" que por momentos equivale a la noción de "antagonismo constitutivo" y que, en otras ocasiones, se entiende como una negatividad más esencial que cualquier antagonismo social dado, negatividad que todo antagonismo social específico supone. La estrecha unión de los significantes políticos dentro del terreno ideológico enmascara y desarticula la contingencia o la "privación" que la motiva.[9] Esta falta o negatividad es un aspecto central del proyecto de democracia radical, precisamente porque constituye dentro del discurso la resistencia a todo esencialismo y todo descriptivismo. La "posición de sujeto" de las mujeres, por ejemplo, nunca se fija mediante el significante "mujeres"; ese término no describe un sector preexistente; antes bien, es parte de la producción y formulación mismas de esa agrupación permanentemente renegociada y rearticulada en relación con otros significantes dentro del campo político. Esta inestabilidad de toda fijación discursiva es la promesa de un futuro teleológicamente ilimitado para el significante político. En este sentido, la incapacidad de cualquier formación ideológica de establecerse como algo necesario es parte de su promesa democrática, el "fundamento" sin fundamento del significante político como sitio de rearticulación.

9. Aquí parecería que Žižek y Laclau también coinciden en el supuesto hegeliano de que la privación produce el deseo y/o la tendencia al afecto del ser o la sustancia. Considérese el *status* no problematizado del término "tender" en el siguiente texto de Lacan: "comprobamos que la paradoja domina la totalidad de la acción social: la libertad existe porque la sociedad no realiza la constitución como un orden objetivo estructural; pero cualquier acción social *tiende* a la constitución de ese objeto imposible y, por lo tanto, a la eliminación de las condiciones de libertad misma" (pág. 44).

Lo que está en juego es pues el modo de teorizar esta "contingencia", tarea difícil por cierto ya que una teoría que explicara la "contingencia" indudablemente se formularía siempre a través y en contra de esa contingencia. En realidad, ¿puede haber una teoría de la "contingencia" que no tienda a negar o a encubrir lo que pretende explicar?

Aquí surgen numerosas preguntas relativas a la formulación de esta contingencia o negatividad: ¿Hasta qué punto puede emplearse lo real lacaniano para representar esta contingencia? ¿En qué medida esa sustitución satura esta contingencia con significaciones sociales que llegan a reificarse *como* lo prediscursivo? Y más particularmente, en la obra de Žižek, *¿qué* versión de lo real se toma del corpus lacaniano? Si lo real se entiende como la amenaza no simbolizable de castración, un trauma originario que motiva las simbolizaciones mismas que lo cubren incesantemente, ¿en qué medida esta lógica edípica prefigura todas y cada una de las "privaciones" de las determinaciones ideológicas como la privación/pérdida del falo instituida mediante la crisis edípica? La formulación de lo real como la amenaza de castración, ¿establece la diferencia sexual inducida edípicamente en un nivel prediscursivo? Y, ¿se supone que esta *fijación* de un conjunto de posiciones sexuales bajo el signo de una "contingencia" o una "privación" asegura la *no fijeza* o inestabilidad de cualquier formación discursiva o ideológica dada? Al asociar esta "contingencia" con lo real e interpretar lo real como el trauma inducido mediante la amenaza de castración, la Ley del Padre, esta "ley" se postula como la responsable de la contingencia de todas las determinaciones ideológicas, pero nunca está sujeta a la misma lógica de contingencia que impone.

La "Ley del Padre" induce el trauma y la forclusión mediante la amenaza de castración, con lo cual produce la "privación" contra la que se alza toda simbolización. Y sin embargo, esta simbolización misma de la ley como la amenaza de castración *no* se toma como una formulación ideológica contingente. Como la fijación de la contingencia en relación con la ley de castración, el trauma y la "identidad sustancial"[10] de lo real, la teoría de Žižek expulsa la "contingencia" de su contingencia. En realidad, su teoría valoriza una "ley" anterior a todas las formaciones ideológicas, una ley que tiene importantes implicaciones sociales y políticas para la ubicación de lo masculino dentro del discurso y de lo simbólico y de lo femenino como una "mancha", "exterior al circuito del discurso" (pág. 75).

10. Žižek, *SO*, pág. 72.

Si la simbolización misma se circunscribe a través de la exclusión y/o la abyección de lo femenino y si esta exclusión y/o abyección se asegura mediante la apropiación específica que hace Žižek de la doctrina lacaniana de lo real, luego ¿cómo es posible que lo que se juzga "simbolizable" se constituya en virtud de la *de*simbolización de lo femenino como trauma originario? ¿Qué límites como significante político le impone al término "mujeres" una teoría que instala su versión de la significación mediante la abyección/exclusión de lo femenino? Y ¿qué posición ideológica tiene una teoría que identifica la contingencia de todas las formulaciones ideológicas como la "privación" producida por la amenaza de castración y en la que ni esa amenaza ni la diferencia sexual que tal amenaza instituye están sujetas a la rearticulación discursiva propia de la hegemonía? Si esta ley es una necesidad y es lo que asegura toda contingencia en las formulaciones discursivas e ideológicas, luego esa contingencia fue legislada de antemano como una necesidad no ideológica y, por lo tanto, no es en absoluto una contingencia. En realidad, la insistencia en la condición preideológica de la ley simbólica constituye una forclusión de una contingencia en nombre de dicha ley que, si se admite en el discurso y en el dominio de lo simbolizable, podría poner en tela de juicio o, al menos, provocar una rearticulación de la situación edípica y del *status* de la castración. Considerando el carácter central que ese proyecto de rearticulación de la situación edípica tiene para los diversos proyectos contemporáneos del psicoanálisis feminista (y no sólo para aquellos feminismos "historizantes" [pág. 50] opuestos al psicoanálisis), esta forclusión parece ser un movimiento ideológico importante con consecuencias potencialmente antifeministas. Numerosas y significativas reformulaciones psicoanalíticas feministas toman como punto de partida la discutible condición central de la amenaza de castración; además destacan el papel que desempeña lo *imaginario* en Lacan en oposición al foco casi exclusivo en lo simbólico en relación con lo real que pone Žižek. Si se consideran además las permutaciones de la relaciones edípicas en las formaciones psí-

quicas no heterosexuales, parece indispensable admitir la situación edípica en un discurso que la somete a rearticulaciones contemporáneas.

El texto de Žižek parece estar de algún modo atento a estos desafíos a lo real y bien podríamos preguntarnos qué significa que lo "real" aparezca dentro de su texto como aquello que necesita ser protegido o salvaguardado de las oposiciones foucaultianas (Žižek, *SO*, 2), feministas (Žižek, *SO*, 50) y postestructuralistas (Žižek, *SO*, 72). Si lo "real" está amenazado por estas intervenciones teoréticas, ¿cómo debemos entender –psicoanalíticamente– la "defensa" de lo real? Si lo "real" está amenazado, pero se entiende *como* la amenaza de castración, ¿hasta qué punto puede interpretarse el texto de Žižek como un intento de proteger la "amenaza" de castración contra una serie de "amenazas" adicionales? Estas otras amenazas (la de Foucault, la del postestructuralismo, la del feminismo), ¿operan en el texto de Žižek como amenazas a la amenaza de castración que terminan siendo señales de la amenaza de castración misma, con lo cual la doctrina de lo real llega a ser la señal de un falo (entonado en la frase la "roca de lo real" que aparece repetidamente a lo largo del texto) que debe ser defendido contra cierto desplazamiento? Si la "amenaza" de castración debe ser protegida, ¿qué *asegura* esa amenaza? Se protege la amenaza para poder salvaguardar la ley, pero si la amenaza necesita protección, la fuerza de la ley ya está en una crisis de la que ninguna protección, por grande que sea, puede salvarla.

En "La significación del falo", esa amenaza instituye y sostiene la asunción del sexo masculino en relación con el hecho de "tener" el falo, con lo cual el "sexo" femenino se asume encarnando esa amenaza como el hecho de "ser" el falo, postulado como la "pérdida" que amenaza perpetuamente a lo masculino. ¿Hasta qué punto lo que se opone a lo real de Žižek es la estabilidad y la fijeza de esta diferencia amenazada por aquellas posiciones?

Además, parece esencial preguntarse sobre la jerarquía retórica del texto de Žižek que informa y afirma las acciones de la ley simbólica. Significativamente, en las apropiaciones a menudo brillantes que aparecen en la obra de Žižek no se considera la textualidad del propio Lacan. Aquí se trata de escribir *en el lenguaje* una forclusión que instituye el lenguaje mismo: ¿cómo escribir en él y sobre él? Y ¿cómo escribir de modo tal que lo que escapa a la fuerza plena de la forclusión y lo que constituye su desplazamiento puedan leerse en las grietas, las fisuras y los movimientos metonímicos del texto? Considerando la persistencia de esta preocupación lingüística y hermenéutica en los escritos teoréticos del propio Lacan, tiene sentido preguntarse en relación con Žižek: ¿cuál es la relación de las proposiciones textuales de *El sublime objeto de la ideología* con la ley que enuncia y "defiende"? La defensa textual de la forclusión originaria, designada por lo real, ¿es en sí misma una *re*articulación de la ley simbólica? El texto de Žižek, ¿establece una identificación con esa ley y habla en y como esa ley? ¿Hasta qué punto es posible leer la textualidad de *El sublime objeto de la ideología* como una especie de escritura de la ley y como la ley que Žižek defiende? La "contingencia" del lenguaje, ¿está dominada aquí en y por una práctica textual que habla como la ley, cuya retórica está domesticada por el modo declarativo? Y, ¿en qué medida reaparece este proyecto de dominio en la versión explícita que da Žižek de cómo operan los significantes políticos, más específicamente, en la interpretación de la performatividad política que aparece vinculada al "X" imposible de deseo?

LA ROCA DE LO REAL

Žižek comienza su crítica de lo que llama el "postestructuralismo" invocando cierto tipo de materia, una "roca" o un "meollo" que no sólo se resiste a la simbolización y el discurso, sino que es precisamente lo que el "postestructuralismo", según Žižek, resiste e intenta "disolver". Esta solidez representa lo real lacaniano, lo exterior al discurso construido como simbolización y así llega a ser una figura que fortalece la defensa teorética de aquello que, para Žižek, debe permanecer no figurado de modo que podría decirse que determina la imposibilidad que procura garantizar. La roca figura, pues, lo infigurable y así emerge no sólo como una catacresis, sino como lo que supuestamente asegura las fronteras entre, por un lado, lo que Žižek a veces llama simbolización y a veces discurso y, por el otro, lo real, designado como aquello para lo que no hay simbolización posible. Considero significativo que lo "real" que es una "roca" o un "meollo" o a veces una "sustancia" es también, y a veces dentro de una misma frase, una "pérdida", una

"negatividad"; como figura parece deslizarse de la sustancia a la disolución, con lo cual combina la ley que instituye la "privación" y la "privación" misma. Si lo real es la ley, es la solidez de la ley, la condición incontrovertible de esta ley la amenaza que presenta; si es la pérdida, luego es el efecto de la ley y precisamente lo que procuran cubrir las determinaciones ideológicas; si es la fuerza amenazadora de la ley, es el trauma.

La prueba de la existencia de lo real consiste en la lista de ejemplos de desplazamiento y sustitución, dados dentro de la forma gramatical de una aposición que intenta mostrar el origen traumático de todas las cosas que significan. Éste es el trauma, la pérdida, que la significación trata de recubrir sólo para desplazarlo y hacerlo aparecer nuevamente. Para Žižek, la significación misma toma inicialmente la forma de una *promesa* y un *retorno*, la recuperación de una pérdida no tematizable, en el significante y a través del significante que al mismo tiempo debe romper esa promesa e impedir ese retorno para poder continuar siendo un significante. Pues lo real es el sitio del cumplimiento imposible de aquella promesa y su condición es su propia exclusión de la significación; un significante que pudiera cumplir la promesa del retorno al sitio del goce perdido se destruiría como significante.

Lo que me interesa particularmente es el movimiento que hace Žižek desde el significante entendido como una promesa siempre incumplida de retorno a lo real, figurado a su vez como la "roca" y la "privación" –yo diría figurado en y como la vacilación entre la sustancia y su disolución–, hacia el significante político, el punto de unión de las investiduras y expectaciones fantasmáticas. Para Žižek, el significante político es un término vacío, un término que no representa nada, cuya vacuidad semántica ofrece la oportunidad de multiplicar una serie de investiduras fantasmáticas y que, al ser el sitio de tales investiduras, ejerce el poder de promover y movilizar, en realidad, de producir el distrito político mismo que pretende "representar". De modo que para Žižek el significante político aumenta esas investiduras fantasmáticas en la medida en que opera como una promesa de retorno a una satisfacción placentera que ha sido forcluida por la acometida del lenguaje mismo; puesto que no puede haber ningún retorno a este placer fantaseado y puesto que semejante retorno implicaría la violación de la prohibición que funda tanto al lenguaje como al sujeto, el sitio del

origen perdido es un sitio de trauma no tematizable. Como resultado de ello, la promesa del significante de producir tal retorno es una promesa rota desde siempre pero que, sin embargo, está estructurada por aquello que debe permanecer fuera de la politización y que, según Žižek, debe permanecer siempre del mismo modo.

¿Cómo debemos entender esta figura de una roca que es a la vez la ley y la pérdida instituida por la ley? La ley representada como roca ya se encuentra en la plegaria hebrea en la que Dios es "mi roca y mi redentor", una frase que sugiere que la "roca" es el innombrable Yavé, el principio del monoteísmo. Pero esta roca es también la figura que emerge al final del "Análisis terminable e interminable" de Freud para denotar la resistencia de las pacientes mujeres a la sugerencia de que sufren de envidia del pene. Allí Freud afirma: "Con frecuencia sentimos que cuando alcanzamos el deseo de un pene y la protesta masculina, hemos penetrado todos los estratos psicológicos hasta llegar a la roca viva [*der gewachsener Fels*] y que hemos cumplido nuestra tarea. Y esto es probablemente cierto, porque en el campo psíquico el factor biológico es realmente el fondo rocoso".[11] Es interesante destacar que lo que se presenta aquí es una figura de un fondo de roca que sin embargo se ha sedimentado a lo largo del tiempo y que no es tanto un cimiento como un efecto de un proceso previo recubierto por ese suelo. Como veremos, en Žižek éste es un cimiento que exige que se lo asegure y proteja como tal y que siempre se presenta en relación con una serie de amenazas; por lo tanto, es una base contingente, una especie de propiedad o territorio que necesita ser defendido.[12] Identifica una cantidad de posiciones que parecen des-

11. Sigmund Freud, "Analysis Terminable and Interminable", en *Terapy and Technique* (trad. Joan Riviere), Nueva York, MacMillan, 1963, pág. 271; *Gesammelte Werke*, vol. 16. [Ed. cast.: "Análisis terminable e interminable", AE, vol. 23.] Agradezco a Karin Cope por llamarme la atención sobre esta cita.

12. Es interesante observar que, como figura dentro de la metafísica de la sustancia, también es utilizada por Husserl para describir el núcleo noemático del objeto de cognición, esto es, aquel que permanece idéntico a sí mismo en un objeto, *independientemente de su cambio de atributos*. En Laclau, se advierte claramente la adopción de este "meollo/núcleo" husserliano en descripciones como la siguiente: "La espacialización de la temporalidad del evento se produce mediante la repetición, mediante la reducción de su variación a un núcleo invariable que es un

estabilizar esta "roca" –la ley de castración, el redentor– y también ofrece una lista de "ejemplos" en los que aparece y reaparece esta figura de la roca, del núcleo duro. ¿Qué es lo que une todos estos ejemplos? En realidad, ¿qué constituye lo ejemplar y qué constituye la ley en este intento teorético de contener las fuerzas de la "disolución" postestructuralista? La lista es impresionante: los postestructuralistas, las feministas historizantes, los foucaultianos sadomasoquistas y los fascistas, entendidos estos últimos como los fascistas antisemitas.

Žižek observa que "el gesto fundamental del postestructuralismo es desconstruir toda identidad sustancial, denunciar que detrás de su sólida consistencia hay un interjuego de ultradeterminaciones simbólicas; en suma, disolver la identidad sustancial en una red de relaciones diferenciales no sustanciales; la noción de síntoma es el contrapunto necesario, la sustancia del goce, el verdadero meollo alrededor del cual se estructura este interjuego significante" (Žižek, *SO*, 73).

Previamente, Žižek invoca este núcleo resistente en relación con "la crítica feminista marxista del psicoanálisis" y, en particular, "la idea de que su insistencia en el rol crucial del Edipo y el triángulo familiar nuclear transforma un modelo de familia patriarcal históricamente condicionado en un rasgo de la condición humana universal" (pág. 50). Žižek se pregunta luego lo siguiente, aunque lo hace a través de una figura que hace hablar a la roca de lo real: "¿No es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar un intento de *eludir* el 'núcleo duro' que se anuncia a través de la 'familia patriarcal': [por lo tanto en mayúscula] lo Real de la Ley, la roca de la castración?". Si lo real de la ley es precisamente

momento interno de la estructura dada previamente" (*NRRT*, pág. 41). Si lo que se describe es un núcleo noemático que subsiste a pesar y a través de sus variaciones imaginarias posibles, según el modelo de *Ideas* de Husserl, este empleo del "núcleo" parece apoyar la posición antidescriptivista a la que quieren oponerse Laclau y Žižek. En el tercer seminario, *Las psicosis*, Lacan se refiere a la psicosis como "un núcleo de inercia" (pág. 32). Este "núcleo" (*le noyau*) representa una resistencia insistente al Nombre del Padre, un repudio que permanece vinculado al proceso de simbolización mismo que rechaza. Puede ser de interés consultar Nicolas Abraham y Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, París, Flammarion, 1987, en lo relativo a la oposición a la primacía de esa verdad sustancial y la teorización de la psicosis exclusivamente en relación con la paternidad simbólica.

lo que no puede hablar, el sitio traumático forcluido de la simbolización, luego hay cierto interés en que lo real hable y sea calificado como lo real de la ley y también resulta interesante que sea Žižek quien, aparentemente, recibe la palabra de la roca y nos la acerca desde lo alto de la montaña. Aquí parece que "lo real de la ley" es la fuerza amenazadora de la ley, la ley misma, pero no la pérdida que la ley instituye enérgicamente, pues la pérdida no puede representarse como sustancia, ya que la pérdida se definirá como aquello que está siempre y sólo subrepticiamente recubierto por una apariencia de sustancia, ya que la pérdida es lo que produce el deseo de recubrir esa brecha mediante efectos significantes que conllevan el deseo por la sustancia, un deseo que, dentro del campo social, nunca se alcanza. De modo que aquí la figura de la sustancia parece fuera de lugar, salvo que la tomemos como una figura de la irrefutabilidad, específicamente, de la condición incuestionable de la ley, entendiendo que se trata de la ley de castración.

Está claro pues por qué este meollo emerge fundamentalmente como un antagonismo sexual que es constitutivo de la familia antes que cualquier especificidad social o histórica. En referencia a la familia patriarcal, Žižek nos advierte asimismo contra una universalización apresurada que pase por alto las determinaciones específicas; también aquí su lenguaje se vuelca ávidamente a los peligros, las amenazas, de una "historización apresurada (que) nos impediría ver el meollo real que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones".

En el párrafo que sigue, Žižek ofrece otro ejemplo del mismo intento de historización apresurada, un intento que apunta a eludir lo "real" de la ley que, anteriormente, se presentaba como equivalente mediante la aposición con "la roca de castración". Este ejemplo son los "campos de concentración", y junto con la formulación de este ejemplo aparece otra lista de casos destinados a demostrar el mismo principio de equivalencia. "Los diversos esfuerzos por asociar este fenómeno a una imagen concreta (holocausto, Gulag...) [los tres puntos implican una proliferación de "ejemplos" equivalentes, pero también una indiferencia respecto de la especificidad de cada uno de ellos, puesto que el ejemplo es sólo interesante como "prueba" de la ley], por reducirlo a un producto de un orden social concreto (fascismo, estalinismo), ¿qué son sino otros

tantos intentos de eludir el hecho de que aquí tenemos que vérnoslas con lo real de nuestra civilización que retorna como el mismo núcleo traumático en todos los sistemas sociales?" (pág. 50).

El efecto de esta cita es afirmar que cada una de estas formaciones sociales: la familia, los campos de concentración, el Gulag, ejemplifican el mismo trauma y señalar que cómo se haya texturado históricamente cada uno de esos sitios de trauma es independiente y ontológicamente distinto de la pérdida y el referente oculto que confieren *status* traumático a cada uno de esos sitios. En virtud de este "mismo núcleo traumático", todos esos ejemplos son equivalentes como traumas y se establece una absoluta distinción en lo que es histórico y lo que es traumático; en realidad, lo histórico llega a ser lo que menos tiene que ver con la cuestión del trauma y el esfuerzo político o histórico por comprender la institución de la familia o la formación de los campos de concentración o los Gulags no puede explicar el carácter "traumático" de tales formaciones y, en realidad, lo traumático propiamente dicho que las caracteriza no corresponde a su formación social. Entiendo que a esto se refiere Laclau cuando habla de la *contingencia* de todas las determinaciones sociales, la carencia que impide la generalización de cualquier forma social dada. Pero, en la medida en que lo real asegure esta carencia, se presenta como un principio idéntico a sí mismo que reduce todas y cada una de las diferencias cualitativas que se dan entre las formaciones sociales (identidades, comunidades, prácticas, etcétera) a una equivalencia formal.

Aquí parece esencial preguntarse si la noción de una privación o falta tomada del psicoanálisis y entendida como aquello que asegura la contingencia de *todas* y *cada una* de las formaciones sociales es en sí misma un principio presocial universalizado a expensas de toda consideración del poder, la socialidad, la cultura y la política, que regula el cierre y la apertura relativos de las prácticas. ¿Puede el psicoanálisis de Žižek responder a la presión por teorizar la especificidad histórica del trauma, por suministrar una textura a las exclusiones específicas, las aniquilaciones y las pérdidas inconcebibles que estructuran los fenómenos sociales mencionados antes? No está claro si en este contexto los ejemplos son meramente ilustrativos o si son los medios a través de los cuales la ley ordena y subordina una serie de fenómenos para reflejar su propia persistente continuidad. Esos ejemplos, ¿demuestran la ley o llegan a ser "ejemplos" de hasta qué punto han sido ordenados y equiparados por la misma ley que luego, como un efecto *après coup*, vuelve a leer los ejemplos que produjo como signos de la persistencia de la propia ley? Si la prioridad y la universalidad de la ley se producen como los efectos de estos ejemplos, luego esta ley depende fundamentalmente de tales ejemplos, con lo cual la ley debe entenderse como un *efecto* de la lista de ejemplos, aun cuando se diga que los ejemplos son "muestras" y efectos indiferentes y equivalentes de esa ley.

Además, lo que cuenta como un "ejemplo" no es una cuestión indiferente, a pesar de la relación de equivalencia que se establezca entre ellos. Si el trauma es el mismo y si está vinculado con la amenaza de castración y si esa amenaza se hace conocer dentro de la familia como una interpelación de posicionalidad sexuada (la producción del "niño" y la "niña" que se realiza a través de una relación diferencial con la castración), luego, es ese trauma sexualizado que se origina en la familia y reaparece en el Gulag, en los campos de concentración y en los espectáculos políticos de horror de diversa índole.

En "Beyond Discourse-Analysis", Žižek limita aún más este trauma a aquello cuyo síntoma es la relación asimétrica con la existencia (ser un sujeto, tener el falo) de hombres y mujeres: "No es casual que la proposición básica de *Hegemonía y estrategia socialista*, 'La sociedad no existe', evoque la proposición lacaniana '*La femme n'existe pas*' ('La mujer no existe')". Esta no existencia se describe nuevamente en la frase siguiente como "cierta imposibilidad traumática" y aquí queda claro que lo traumático es la no existencia de la mujer, es decir, el hecho de su castración. Es decir, "cierta fisura que *no puede* simbolizarse" (pág. 249). Bien podríamos preguntarnos por qué la conversación sobre la castración de las mujeres debe detenerse en este punto. ¿Es éste un límite necesario del discurso o es un límite impuesto para resguardarse de un conjunto amenazador de consecuencias? Y si uno plantea algún interrogante sobre este límite necesario, ¿no se convierte en la amenaza de castración misma? Porque, aparentemente, según esta lógica, si la mujer existe, sólo puede existir para castrar.

La interpretación que propone Žižek de la doctrina lacaniana de lo real tiene al menos tres implicaciones que, en general, sólo me limitaré a señalar: en primer lugar, lo real, entendido como la

fuerza amenazadora de la ley, es la amenaza de castigo que induce una pérdida necesaria y esa pérdida, de acuerdo con la lógica edípica, adquiere la figura de lo femenino, como aquello que está fuera del circuito de intercambio discursivo (lo que Žižek llama "una mancha inerte [...] que no puede ser incluida en el circuito del discurso" (pág. 75) y, por lo tanto, no tiene valor como significante político. Cuando en el texto se menciona el feminismo, se lo presenta principalmente como un esfuerzo por "eludir" el meollo, el núcleo duro, como un síntoma de cierta resistencia a la castración femenina. En segundo lugar, mientras Žižek describe lo real como lo no simbolizable e invoca lo real en contra de aquellos que defienden el análisis del discurso o los juegos del lenguaje, al analizar *Las psicosis,* en el tercer seminario, Lacan sugiere una lectura levemente diferente de lo real. En ese texto, Lacan señala repetidamente que "lo que se rechaza en el orden simbólico retorna en lo real" (pág. 22) y especifica que ese rechazo debería entenderse como *Verwerfung* (forclusión o repudio) (pág. 21). La formulación de Lacan conserva cierta ambigüedad en cuanto a la locación de la negación y de la cosa repudiada: "Lo que se rechaza en el orden simbólico" sugiere que hay una serie de significantes "en" el orden simbólico que se presentan como negación [*refusal*] o, en realidad, como desecho [*refuse*]. En francés es más claro porque la frase indica, no lo que ha sido negado o rechazado *del* orden simbólico, sino lo que se rechaza *en* ese orden: "*Ce qui est refusé* dans *l'ordre symbolique"* (el destacado es mío). Si lo rechazado *reaparece* (*resurgit* [pág. 22] o *reparaît* [pág. 21]) en lo real (*dans le réel*), aparentemente, ya había aparecido primero en el orden simbólico antes de que se lo rechazara y reapareciera en lo real.

En un provocativo ensayo, "Reading the Real", Michael Walsh describe el proceso de *Verwerfung* o forclusión que instituye lo real como "la exclusión de significantes fundamentales del orden Simbólico del sujeto".[13] Dicho de otro modo, éstos son significantes que formaron parte de la simbolización y podrían volver a hacerlo, pero fueron separados, excluidos, de la simbolización para impedir el trauma con el cual están investidos. Por consiguiente, es-

13. Michael Walsh, "Reading the Real", en Patrich Colm Hogan y Lalita Pandit (comps.), *Criticism and Lacan*, Athens, University of Georgia Press, 1990, págs. 64-86.

tos significantes están desimbolizados, pero este proceso de desimbolización se realiza a través de la producción de un hiato *en* la simbolización. Walsh recuerda además que ya Freud había empleado el término *Verwerfung* [*rechazo*] –que Lacan expone en el tercer seminario para delinear un repudio generador de psicosis en oposición a una represión generadora de neurosis (*Verdrängung*) [*inhibición, supresión*]– para describir el repudio de la castración en el Hombre de los Lobos (Walsh, pág. 73). Esta resistencia a la paternidad simbólica tiene como síntoma el repudio de los significantes que podría readmitir la fuerza simbólica de esa paternidad. No se trata de significantes meramente reprimidos con los que el sujeto podría llegar a avenirse; son significantes cuyo retorno en la simbolización desarticularían al sujeto mismo.

Esta noción de forclusión ofrecida aquí implica que lo forcluido es un significante, es decir, lo que ha sido simbolizado, y que el mecanismo de ese repudio se produce dentro del orden simbólico como una custodia de las fronteras de inteligibilidad.[14] En este análisis no se establece cuáles son los significantes que podrían desarmar al sujeto y constituir una amenaza de psicosis, lo cual sugiere que lo que constituye la esfera de lo que el sujeto nunca puede nombrar o conocer sin perder por ello su condición de sujeto es algo variable, o sea, continúa siendo un dominio estructurado de manera variable por las relaciones contingentes de poder. La interpretación de Žižek de lo real supone que existe una ley invariable que opera uniformemente en todos los regímenes discursivos para producir, mediante la prohibición, esta "privación" que es el trauma inducido por la amenaza de castración, la

14. Žižek sostiene que "lo Real es el límite inherente [al lenguaje], el pliegue insondable que le impide identificarse consigo mismo. Allí estriba la paradoja fundamental de la relación entre lo Simbólico y lo Real: la barrera que los separa es *estrictamente interna de lo Simbólico.* En la explicación de esta "barrera" u obstáculo, Žižek continúa diciendo: "esto es lo que quiere decir Lacan cuando afirma que 'La mujer no existe': La mujer, en cuanto objeto, no es más que la materialización de cierta barrera [prohibición] en el universo simbólico: Don Giovanni puede dar fe". Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Londres, Verso, 1991, pág. 112 [ed. cast.: *Porque no saben lo que hacen*, Buenos Aires, Paidós, 1998]. Véase asimismo del mismo autor, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Boston, MIT Press, 1991, págs. 1-66 [ed. cast.: *Mirando al sesgo*, Buenos Aires, Paidós, 2000].

amenaza misma. Pero, si bien coincidimos en cuanto a que toda formación discursiva se consigue creando un "exterior", no creemos por ello que la producción *invariable* de ese exterior sea el trauma de castración (o, al menos, no apoyamos la generalización de la castración como el modelo de todo trauma histórico). Además, podemos contribuir a reflexionar sobre la relación del psicoanálisis con el trauma histórico y con los límites del simbolismo, si nos damos cuenta de que (a) puede haber varios mecanismos de forclusión que operen para producir lo no simbolizable en cualquier régimen discursivo dado y (b) los mecanismos de esa producción –aunque inevitables– son y siempre han sido el resultado de modalidades específicas del discurso y el poder.

Puesto que (c) la resistencia a lo real es una resistencia a la existencia de la castración femenina o una negación del poder estructurante que tiene esa amenaza para los hombres, quienes pretenden disolver lo real (llámeselos feministas, postestructuralistas o historizadores de diverso tipo) tienden a socavar la fuerza diferencial de la castración y la jerarquía permanente que ocupan dentro de lo simbólico y como lo simbólico. Esta "ley" requiere que las mujeres "ya hayan experimentado" la castración, que la pérdida se instale en la articulación de la posición femenina, mientras la castración significa aquello que siempre está por sucederles a los hombres, la angustia y el temor de la pérdida del falo; y la pérdida tan temida tiene por emblema estructural lo femenino, de modo tal que se trata del temor a devenir femenino, a ser rechazado (abyecto) como femenino. Esta posibilidad de abyección gobierna pues la articulación de la diferencia sexual y lo real es la estructura permanente que diferencia los sexos en relación con la locación temporal de esa pérdida. Como hicimos notar en el capítulo "El falo lesbiano", tener el falo y ser el falo son dos posiciones determinadas como oposición, según esta línea de pensamiento. La angustia masculina respecto de la pérdida denota una imposibilidad de tener, el hecho de haber perdido desde siempre el falo hace que "tener el falo" sea un ideal imposible y que el falo se aproxime a un diferimiento de ese tener, al anhelo de tener lo que nunca se ha tenido. El tener el falo como sitio de angustia es ya la pérdida que se teme sufrir y lo femenino sirve para diferir este reconocimiento de la implicación masculina en la abyección.

El peligro de que lo masculino pueda caer en lo femenino abyecto amenaza con disolver el eje heterosexual de deseo; conlleva el temor de ocupar un sitio de abyección homosexual. En realidad, en las primeras páginas de *El sublime objeto de la ideología* se nos ofrece una figura de tal abyección cuando se presenta a Foucault y se da por descontado que es alguien "profundamente fascinado por los estilos de vida marginales que construyen sus propios modos de subjetividad" y luego se aclara entre paréntesis "(el universo sadomasoquista homosexual, por ejemplo, véase Foucault, 1984)". La fantasía de un "universo" de estilo de vida sadomasoquista puede implicar la figura del Foucault sadomasoquista como parte de la amenaza global que, afín a una tendencia historicista y a cierto vínculo atenuado con el postestructuralismo, llega a formar parte de esta amenaza fantasmática a lo real aparentemente atesorado. Si éste es un texto que defiende el trauma de lo real, defiende la amenaza de psicosis que produce lo real, y si defiende esta última amenaza contra un tipo diferente de amenaza, parece que el texto hace proliferar esta amenaza al investirla en una variedad de posiciones sociales, con lo cual el texto mismo se transforma en un enfoque que procura "eludir" los desafíos del "feminismo", de "Foucault" y del "postestructuralismo".

¿Qué es la "amenaza"? ¿Quién la "elude"? ¿Y por qué medios? El texto de Žižek, ¿realiza retóricamente una inversión de esta dinámica de modo tal que las feministas y los postestructuralistas aparecen representados en la "negación" y el "escape" y Žižek como el portador y vocero de la Ley? ¿O es ésta una invocación de la ley que intenta mantener las diferencias sexuales en su lugar, es decir, un lugar en el que las mujeres serán siempre el síntoma del hombre (sin existir) y donde el mito de Aristófanes de la privación entendida como la consecuencia de un rigor primario necesita contar con la heterosexualidad como el sitio de una realización y un retorno imaginarios?

Creo que la afirmación de que hay un "exterior" a lo socialmente inteligible y que este "exterior" siempre será lo que define negativamente lo social es un punto en el que podemos coincidir. Ahora bien, delimitar ese exterior mediante la invocación de una "ley" preideológica, una "ley" prediscursiva que se ha impuesto invariablemente a lo largo de toda la historia y, además, hacer que esa ley sirva para garantizar una diferencia sexual que ontologiza la

subordinación, es un movimiento "ideológico", en un sentido más antiguo, que sólo puede entenderse reconcibiendo la ideología como "reificación". *Que siempre haya un "exterior" y, en realidad, un "antagonismo constitutivo" parece justo, pero suministrarle el carácter y el contenido de una ley que asegure las fronteras entre el "interior" y el "exterior" de la inteligibilidad simbólica es anticiparse al necesario análisis social e histórico específico, es hacer coincidir en "una" ley el efecto de una convergencia de muchas leyes y excluir la posibilidad misma de una rearticulación futura de esa frontera que es esencial para el proyecto democrático que promueven Žižek, Laclau y Mouffe.*

Si, como sostiene Žižek, "lo real en sí mismo no ofrece ningún sustento para una simbolización directa de lo real" (pág. 97), entonces, ¿cuál es el *status* retórico de la afirmación metateorética que simboliza para nosotros lo real? Puesto que lo real nunca puede ser simbolizado, esta imposibilidad constituye el *pathos* permanente de la simbolización. Esto no equivale a decir que no exista lo real, sino, antes bien, que lo real no puede ser significado, que permanece, podría decirse, como la resistencia que está en el corazón mismo de toda significación. Pero afirmar esto es establecer una relación de inconmensurabilidad radical entre la "simbolización" y "lo real" y no queda muy claro si esta misma afirmación no está implicada ya en el primer término de la relación. Como tal, esta afirmación no establece con claridad qué *status* metasimbólico reclama falsamente para sí. Sostener que lo real se resiste a la simbolización continúa siendo un modo de simbolizar lo real como una especie de resistencia. La primera afirmación (lo real se resiste a la simbolización) sólo puede ser verdad si la última afirmación (que decir "lo real se resiste a la simbolización" es ya una simbolización) también es verdadera, pero si la segunda afirmación es verdadera, la primera es necesariamente falsa. Suponer que lo real es una forma de resistencia continúa siendo un modo de predicarlo y asignarle a lo real su realidad, independientemente de cualquier capacidad lingüística admitida de hacer precisamente eso.

Como resistencia a la simbolización, lo "real" funciona en una relación exterior al lenguaje, como el reverso del representacionalismo mimético, es decir, como el sitio donde deben fundirse todos los esfuerzos por representar. El problema que se presenta aquí

es que este marco no ofrece ninguna manera de politizar la relación entre el lenguaje y lo real. Lo que se considera lo "real", en el sentido de lo no simbolizable, siempre se relaciona con una esfera lingüística que autoriza y produce esa forclusión y logra ese efecto produciendo y vigilando una serie de exclusiones constitutivas. Aun cuando toda formación discursiva se produzca mediante la exclusión, eso no implica que todas las exclusiones sean equivalentes: es necesario hallar una manera de evaluar políticamente cómo la producción de la ininteligibilidad cultural se moviliza de maneras variables a fin de regular el campo político, esto es, quién será considerado "sujeto", quién deberá ser necesariamente excluido de esa calificación. Petrificar lo real como lo imposible "exterior" al discurso es instituir un deseo que nunca puede satisfacerse por un referente siempre elusivo: el sublime objeto de la ideología. No obstante, el carácter fijo y universal de esta relación entre el lenguaje y lo real produce un *pathos* prepolítico que impide hacer el tipo de análisis que establecería la distinción entre lo real y la realidad como el instrumento y el efecto de relaciones contingentes de poder.

SIGNIFICANTES PERFORMATIVOS O LLAMAR "NAPOLEÓN" A UN OSO HORMIGUERO

El uso que le da Žižek a lo "real" lacaniano para establecer la obstinada y permanente resistencia del referente a la simbolización implica que toda referencia termina por producir fantasmáticamente (y por perder) el referente al cual aspira. Para desarrollar su propia teoría de la performatividad política, Žižek recurre a la "prioridad del significante" de Lacan. Intercambiando la noción de Kripke del "designador rígido" por el concepto lacaniano de *point de capiton* (punto de almohadillado), Žižek sostiene que el significante puro, vacío de toda significación, se postula, sin embargo, como un sitio de abundancia semántica radical. Esta postulación de un exceso semántico en el sitio de un vacío semántico es el momento ideológico, el evento discursivo que "totaliza una ideología al detener el deslizamiento metonímico de su significado" (*SO*, pág. 99). Žižek sostiene que estos términos no refieren, sino que actúan retóricamente para producir el fenómeno que enuncian:

En sí mismo, no es más que una "diferencia pura": su función es puramente estructural, su naturaleza es puramente performativa: su significación coincide con su propio acto de enunciación; en suma, es un "significante sin el significado". Al analizar un edificio ideológico, el paso crucial será pues detectar, detrás del esplendor desconcertante del elemento que lo sostiene firmemente ("Dios", "Patria", "Partido", "Clase"...), esta operación autorreferencial, tautológica y performativa (pág. 99).

La implicación de esta visión antidescriptivista de la denominación contiene *tanto* la efectividad *como* la contingencia radical de la mención como el acto que instituye una identidad. Como consecuencia de ello, el nombre moviliza una identidad al tiempo que confirma su alterabilidad fundamental. El nombre ordena e instituye una variedad de significantes que flotan libremente en una "identidad": el nombre efectivamente "sutura" el objeto. Como un punto de reunión o punto de clausura temporal para una política basada en las "posiciones de sujeto" (lo que Žižek, vía Lacan, llama un punto nodal, o *point de capiton*), el nombre designa un principio contingente y de organización abierta para la formación de grupos políticos. En este sentido, el antidescriptivismo ofrece una teoría lingüística para una política de la identidad antiesencialista.

Si los significantes se hacen políticamente movilizadores al convertirse en sitios de investidura fantasmática, ¿con qué se los inviste? Como notas promisorias para lo real –notas falsas–, estos significantes llegan a ser ocasiones fantasmáticas para un retorno de lo que debe quedar forcluido para que pueda darse la simbolización, un retorno a un goce conjeturado que no puede nombrarse o describirse dentro del lenguaje, precisamente porque el lenguaje mismo se basa en su forclusión. En realidad, el lenguaje sólo llega a cobrar vida mediante el *desplazamiento* del referente, la multiplicación de los significantes en el sitio del referente perdido. Y la significación requiere esta pérdida del referente y sólo funciona como significación en la medida en que el referente continúe siendo irrecuperable. Si pudiera recuperarse el referente, esto conduciría a la psicosis y al fracaso del lenguaje.

Lo que Žižek nos ofrece, pues, es una versión de la politización que propone la promesa (imposible) de un retorno al referente dentro de la significación, sin psicosis y sin la pérdida del lenguaje mismo. Puesto que los enunciados performativos son su propio

referente, parecen significar y referir y, por lo tanto, superar la división entre referente y significación, producida y sostenida en el nivel de la forclusión. Significativamente, este retorno fantasmático al referente es imposible y mientras el significante político ofrezca la promesa de este retorno sin psicosis, no podrá cumplirla. Tras la investidura fantasmática sólo puede sobrevenir invariablemente la decepción y la desidentificación. De ello parece desprenderse que en las organizaciones políticas que tienden a dividirse en facciones el signo no reúne ni unifica del modo descrito por Žižek. El advenimiento de las facciones consiste en el reconocimiento de que la unidad prometida por el significante era, en realidad, fantasmática y así se produce la desidentificación. La fuerza aglutinante de la política es su promesa implícita de la posibilidad de una psicosis vivible y decible. La política ofrece la promesa de que es posible manejar la pérdida indecible.

Siguiendo a Laclau y Mouffe, Žižek considera que los significantes políticos flotan de manera libre y discontinua dentro del campo prepolitizado de la ideología. Cuando estos significantes políticos llegan a politizarse y a politizar, ofrecen puntos contingentes pero eficaces de unidad a los elementos de la vida ideológica que, de lo contrario, continuarían siendo libres y dispares. Siguiendo la idea de Lacan de que el nombre confiere legitimidad y duración al yo (dándole al yo la condición de sujeto en el lenguaje), Žižek considera que estos términos unificadores de la política funcionan según el modelo de los *nombres propios*: no describen, estrictamente hablando, ningún contenido dado ni un elemento correlativo objetivo, sino que obran como designadores rígidos que instituyen y mantienen los fenómenos sociales a los que parecen referirse. En este sentido, un significante político adquiere su eficacia política su poder de definir el campo político, al crear y sostener su distrito. El poder de los términos "mujeres" o "democracia" *no* deriva de su capacidad para describir adecuadamente o de manera completa una realidad política que *ya* existe; por el contrario, el significante político llega a ser políticamente eficaz al instituir y sostener una serie de conexiones *como* una realidad política. En este sentido, el significante político opera, en la perspectiva de Žižek, como un término *performativo* antes que como un término *representacional*. Paradójicamente, la eficacia política del significante no consiste en su capacidad de representación; el término ni representa ni

expresa a algunos sujetos ya existentes ni sus intereses. La eficacia del significante queda confirmada en virtud de su capacidad para estructurar y constituir el campo político, para crear nuevas posiciones de sujeto y nuevos intereses.

En el prefacio a la traducción al inglés de *El sublime objeto de la ideología* de Žižek, Laclau sostiene que la teoría de Žižek ofrece una teoría performativa de los nombres y que esa performatividad es esencial para una teoría de la política y la hegemonía. En la revisión de Kripke que hace Žižek –que consideraré brevemente– el nombre constituye retrospectivamente aquello a lo que parece referirse. Reúne en una unidad o identidad elementos que antes coexistían sin ninguna relación de esta índole. Los significantes de "identidad" producen efectiva o retóricamente los movimientos sociales mismos que parece representar. El significante no se refiere a una identidad dada previamente o ya constituida, un referente puro o un conjunto esencial de datos que existen antes que el significante de identidad, ni funciona como la medida de su conveniencia. Una política esencialista sostiene que hay un conjunto de rasgos necesarios que describen una identidad o un grupo dado y que estos rasgos son hasta cierto punto fijos y anteriores al significante que los nombra. Žižek aduce que el nombre no *se refiere* a un objeto dado previamente; Laclau deduce que esta no referencialidad implica "la construcción discursiva del objeto mismo".

De modo que Laclau llega a la conclusión de que en una perspectiva política democrática radical "es fácil ver las consecuencias [que puede tener ese enfoque] para una teoría de la hegemonía o la política". Si el nombre se refiriera a un conjunto dado previamente de rasgos que supuestamente corresponden prediscursivamente a un objeto dado, luego, no podría haber ninguna "posibilidad de variación hegemónica discursiva capaz de abrir el espacio para una construcción política de identidades sociales. Pero, si el proceso de nombrar los objetos equivale al acto mismo de constitución de tales objetos, luego, sus rasgos descriptivos serán fundamentalmente inestables y estarán abiertos a todo tipo de rearticulaciones hegemónicas." Por último, Laclau concluye esta exposición con una observación significativa: "El carácter esencialmente performativo del acto de nombrar es la condición previa para toda hegemonía y toda política" (Žižek, *SO*, "Prefacio", págs. XIII-XIV).

Mientras Laclau pone énfasis en las posibilidades performativas de desestabilizar el campo ya establecido de las identidades sociales y hace hincapié en la variación y la rearticulación, la teoría del mismo Žižek parece enfatizar la condición rígida e inflexible de aquellos nombres significantes. Al hablar de los *points de capiton* los define como estructuras estables unificadoras del campo social. Laclau, por su parte, destaca en la teoría de Žižek la *performatividad* del significante, al afirmar la variabilidad de la significación implícita en un uso performativo del lenguaje liberado de la fijeza del referente. Pero la teoría de Žižek, un cruce entre Kripke y Lacan, supone que los significantes políticos funcionan como los nombres propios, y estos últimos operan según el modelo de los designadores rígidos. Sin embargo, un análisis de la designación rígida sugiere que precisamente la variación y rearticulación aparentemente prometidas por la performatividad del nombre se vuelven imposibles. En realidad, si los términos performativos operan rígidamente, es decir, *para constituir lo que enuncian independientemente de la circunstancia*, luego tales nombres constituyen un esencialismo funcional en el nivel del lenguaje. Liberado del referente, el nombre propio, entendido como término performativo rígido, no ha sido menos fijado que este. Por último, es profundamente incierto que el esfuerzo de Žižek por comprender los significantes políticos siguiendo el modelo de una teoría performativa de los nombres pueda ofrecer el tipo de variación y de rearticulación requeridas por un proyecto democrático radical antiesencialista.

Tampoco carece de significación el hecho de que los nombres propios deriven de la dispensación *paterna* del propio nombre y que el poder performativo que tiene el significante paterno para "nombrar" se haga derivar de la función del apellido paterno. Aquí es importante distinguir entre lo que Kripke llama los "designadores rígidos" y los "designadores no rígidos o accidentales".[15] Estos últimos son designadores que refieren, pero de los que no se puede decir que refieran en todo mundo posible, porque existe la posibilidad de que el mundo en el que se dieron haya sido significa-

15. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980, pág. 45, citado en el texto como *NN*. [Ed. cast.: *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1985.]

tivamente diferente, en cuanto a su estructura o composición, que los mundos que constituyen el dominio de "los mundos posibles" para nosotros. Los designadores rígidos, en cambio, son aquellos que se refieren a algo "existente necesario", es decir, se refieren a un objeto en cualquier caso en que el objeto pueda existir o pueda haber existido (Kripke, *NN*, pág. 48). Cuando Kripke sostiene luego que los *nombres* son designadores rígidos, se refiere a los nombres de personas y el ejemplo que da es el del *apellido* "Nixon". Luego utiliza el apellido Nixon para sustentar la tesis de que "los nombres propios son designadores rígidos". El siguiente ejemplo es "Aristóteles", seguido por "Lucero". Por lo tanto, no todos los nombres serán designadores rígidos; en realidad, aquellos nombres que *pueden sustituirse por un conjunto de descripciones* no se incluyen entre tales designadores: "Si el nombre *significa lo mismo* que esa descripción de un puñado de descripciones, no será un designador rígido". El análisis continúa vinculando los nombres propios con los "individuos", vía Strawson (pág. 61), y con la "gente", vía Nagel (pág. 68).

Entre la discusión de los nombres propios que, como designadores rígidos, se refieren a los individuos, y la discusión de términos tales como "oro", que se refieren a objetos (págs. 116-119), Kripke introduce la noción del bautismo original. Precisamente en relación con esta actividad, que forma el paradigma de la denominación como tal, comenzamos a percibir el vínculo –en realidad, el "vínculo causal"– entre los designadores rígidos que se refieren a los individuos y aquellos que se refieren a los objetos. En realidad, lo que ocurre es que se extrapola el bautismo originalmente reservado a las personas y se lo traslada de ese contexto original para aplicarlo a las cosas. El nombre propio de una persona *llega a referir* primero mediante un conjunto preliminar de descripciones que contribuyen a *fijar* el referente, un referente que, consecutivamente, llega a referir rígida e independientemente de sus rasgos descriptivos. Sin embargo, sólo después de la introducción de los nombres propios que se refieren a las personas, se nos ofrece la noción de un "bautismo inicial" (pág. 96). Considerada en un plano crítico, esta escena del bautismo, que retroactivamente llegará a ser el modelo de todo nombre como designación rígida, constituye el modo de fijarle un referente a una persona mediante la interpelación de esa persona en un linaje religioso, un "nombramiento" que inmediatamente lo introduce en un patrilinaje que se remonta al nombramiento original que Dios padre le confirió a Adán y lo reitera. La "fijación" del referente es pues una "cita" de una fijación original, una reiteración del proceso divino de nombrar, por el cual el acto de darle un nombre al hijo inaugura la existencia de éste dentro de la comunidad humana sancionada por designio divino.

Significativamente, Kripke admite que esta noción de un "bautismo inicial" no se verifica en ningún momento ni lugar y, en este sentido, la alegoría del bautismo inicial comparte el espacio de ficción del acto de nombramiento divino que imita. Kripke también sostiene que este nombramiento no puede darse en privado (en oposición a la supuesta irrupción solitaria del acto de nominación realizado por Dios), sino que siempre debe tener un carácter social o comunal. El nombre no queda fijado en un momento, sino que se fija una y otra vez a lo largo del tiempo, más precisamente, llega a fijarse mediante la reiteración: "Pasa de un eslabón a otro" (pág. 96) a través de una "cadena de comunicación" (pág. 91). Esto da comienzo a la caracterización de la teoría causal de la comunicación de Kripke.

Y también plantea la cuestión del vínculo, el "eslabón", que relaciona a los usuarios del lenguaje en el modelo de Kripke. Según él, "Cuando el nombre 'pasa de un eslabón a otro', creo que el receptor del nombre debe intentar, cuando lo aprende, utilizarlo con la misma referencia con que la usó el hombre de quien lo oyó" (pág. 96). Este supuesto de acuerdo social se presenta pues como un requisito previo para que el nombre propio fije su referente como un designador rígido. Pero bien podríamos preguntarnos qué garantiza esta homogeneidad de la intención social. Y si no hay ninguna garantía, como parece saberlo el propio Kripke, ¿cuál es la ficción de intención homogénea de donde surge la teoría?

Kripke parece saber que no hay ninguna garantía porque ofrece el ejemplo de un uso impropio o una catacresis del nombre propio: "Si oigo el nombre 'Napoleón' y decido que sería un bonito nombre para mi oso hormiguero domesticado, no cumplo con esta condición". No obstante, este uso impropio es inherente a la posibilidad del uso apropiado; en realidad, es aquello contra y a través de lo cual lo apropiado se reitera como tal. El empleo inapropiado señala además un desglose de la homogeneidad de la intención

que aparentemente mantiene unida a la comunidad de usuarios del lenguaje. Y, sin embargo, en virtud de la reiterabilidad misma del nombre –la necesidad de que el nombre sea reiterado para que pueda nombrar, fijar su referente–, se reproduce constantemente este riesgo de catacresis. Por lo tanto, la iterabilidad misma produce la catacresis, el alejamiento de la cadena del referente a la que el referente debía anticiparse. Y esto plantea un importante interrogante adicional, esto es, si el referente siempre se fija sólo de manera tenue mediante esta regulación de su uso, es decir, mediante la proscripción de este alejamiento, en forma de catacresis, de la cadena de uso normativo.

El bautismo es un acto "inicial" u "original" sólo en la medida en que *imita* el acto de nominación originario de Adán y así produce ese origen *nuevamente* a través de la reiteración mimética. Este carácter reiterativo aparece en la noción de Kripke del "eslabón" que constituye la homogeneidad de la intención comunitaria de la que depende la teoría causal de referencia. Todo usuario del lenguaje debe aprender la intención conveniente de un usuario del lenguaje anterior y sólo suponiendo que esa intención adecuada se pase correctamente a lo largo de la cadena, el nombre continúa haciendo las veces de designador rígido. En otras palabras, el vínculo entre los actos de bautismo, que reiteran miméticamente la performatividad divina, es el vínculo entre los miembros de la comunidad, concebida también como un linaje en el que se transmiten los nombres y se asegura la uniformidad de la intención. Este último conjunto de eslabones, entendidos como la "cadena de comunicación", no es sólo la enseñanza de los nombres que se da entre los diversos miembros de una comunidad lingüística, sino que es en sí mismo la reiteración de ese momento bautismal "inicial" concebido como referencia manifiesta, por ejemplo: "Éste es Aristóteles".

Además, el bautismo no es solamente un acto de nominación en el que la referencia se garantiza mediante la extensión del apellido para abarcar o incluir el nombre de pila, sino que es en sí mismo la acción del apellido. El nombre "dado" o de pila se ofrece en nombre del apellido paterno; el bautismo fija el nombre en la medida en que se lo incluya en el patrilinaje del apellido. Según Kripke, el referente queda asegurado al darse por descontada una homogeneidad comunal de la intención. Ésta es una idea profundamente vinculada con la noción de la uniformidad continua de la voluntad divina del enfoque adánico de la nominación (anterior a Babel). Pero entonces también parece desprenderse de ello que la fijación del referente es la producción forzosa *de* esa homogeneidad ficticia o, en realidad, *de* esa comunidad: el acuerdo mediante el cual se fija la referencia (un acuerdo que es un pacto continuo que se repite a lo largo del tiempo) se reproduce con la condición de que la referencia quede fijada mediante el mismo proceso. Y si esta reiteración es bautismal, es decir, es la reiteración de la performatividad divina y, tal vez, la extensión de la voluntad divina en su uniformidad,[16] luego es Dios padre quien extiende patronímicamente su reino putativo a través de la fijación reiterada del referente.

La exclusión de la catacresis, es decir, la prohibición de ponerle el nombre "Napoleón" a un oso hormiguero, asegura la "cadena de comunicación" y regula y produce la "uniformidad" de la intención. La catacresis es, pues, un riesgo perpetuo que la designación rígida procura superar, pero que también produce inadvertidamente, a pesar de sus buenas intenciones. Una pregunta más amplia es entonces si la noción de Laclau de "la performatividad que es esencial a toda hegemonía y toda política" puede construirse como designación rígida, tal como lo sugeriría Žižek a través de la revisión lacaniana, sin construir simultáneamente como catacresis esa performatividad. La profanación de la soberanía divina y paternal que implica bautizar con el nombre de "Napoleón" a un oso hormiguero, ¿no es precisamente la catacresis por la cual debería ejercerse la hegemonía?[17]

16. Aunque un bautismo es el otorgamiento del nombre personal o "de pila" que se da al recién nacido, a diferencia del sobrenombre, es también, en virtud de ser el nombre "de pila" (bautismal cristiana), la iniciación o, literalmente, la inmersión en la Iglesia y su autoridad. Hobbes describe el bautismo como "el sacramento de lealtad de aquellos que han de ser recibidos en el reino de Dios" (citado en el *Oxford English Dictionary* como *Leviathan*, 499). Es interesante observar que la concesión del nombre de pila es la iniciación en el orden de la paternidad divina. El bautismo de Adán es a la vez una bendición y una iniciación en el reino de Dios de todas las cosas nombradas en el Génesis, y el bautismo es la continuación de ese nombramiento de Adán en las personas, que de ese modo se inician en el linaje divino. Le agradezco a Lisa Lowe su oportuna intervención sobre esta cuestión.

17. La catacresis podría entenderse atendiendo a lo que Lacan llama "neologismo" en el lenguaje de la psicosis. Puesto que la catacresis de bautizar "Napoleón" a un oso hormiguero constituye en el interior del discurso una resistencia a la

En Kripke parece, pues, que cualquier uso que se le dé al designador rígido supone que hay un usuario del lenguaje que fue adecuadamente iniciado en el uso de un nombre, un "iniciado" en el linaje de la intención apropiada que, transmitida de generación en generación, llega a constituir el pacto histórico que garantiza la fijación apropiada del nombre. Aunque se diga que el nombre "fija" su referente sin describirlo, está claro que las instrucciones traspasadas a través de la cadena de comunicación están implícitas en el acto mismo de fijación, de modo tal que el nombre se fija y puede volver a fijarse siempre que esa instrucción sobre la intención adecuada y el uso adecuado esté en su lugar. Para iniciarse en esa cadena histórica de usuarios del lenguaje con la intención adecuada, uno debe estar primero bautizado en esa comunidad y, en este sentido, el bautismo del usuario del lenguaje precede a la designación bautismal de cualquier objeto. Además, puesto que el usuario del lenguaje debe instalarse en esa comunidad de los que usan adecuadamente el lenguaje, debe vincularse por afiliación con otros usuarios, esto es, debe posicionarse en alguna línea de parentesco que asegure las líneas sociales de transmisión mediante las cuales se traspasan las intenciones lingüísticas apropiadas. De modo que la persona nombrada nombra los objetos y así se extiende la "iniciación" en la comunidad de intención homogénea; si el nombre fija el objeto, también "inicia" al objeto en el linaje paterno de autoridad. Así, la fijación nunca se da sin la autoridad paternal de fijar, lo que significa que el referente sólo se asegura si para asegurarlo está presente la línea paterna de autoridad.

Aquí parece significativa la noción de bautismo porque, al ser éste una iniciación en el reino de Dios y el otorgamiento de un "nombre de pila" (bautismal, sagrado), es la extensión de la paternidad divina a la persona nombrada. Y, puesto que el modo de nominación adánico es el modelo del bautismo mismo, lo que se reitera en la fijación del referente mediante la designación rígida es la

paternidad simbólica, podría entenderse como un despliegue políticamente habilitante de habla psicótica. El "neologismo" en Lacan es índice de psicosis porque es una palabra que se acuña para cubrir un significante que se ha excluido; tanto la catacresis como el neologismo podrían construirse como una modalidad lingüística de sutura.

performatividad de Dios. Si la designación rígida requiere la producción y transmisión patronímica de una uniformidad de la intención, es decir, la intención de usar el lenguaje apropiadamente, las líneas de esta transmisión pueden asegurarse a lo largo del tiempo mediante la producción de un parentesco estable, es decir, de líneas estrictas de patrilinaje (entendiendo que lo que se transmite de generación en generación es la voluntad de Dios Padre) y mediante la exclusión de la catacresis.

Puesto que aquí se da por descontada una forma patrilineal de parentesco y que el apellido paterno es el paradigma del designador rígido, parece esencial hacer notar que un designador rígido continúa "fijando" a una persona a través del tiempo sólo con la condición de que no haya un cambio de nombre. Y, sin embargo, si el nombre debe continuar siendo el mismo y deben cumplirse las demandas de parentesco, se hace indispensable la institución de la exogamia y, con ella, el intercambio de mujeres. La operación patronímica afirma su inflexibilidad y su perpetuidad precisamente exigiendo que las mujeres, en sus roles de esposas e hijas, renuncien a su apellido y garanticen la perpetuidad y rigidez de otro apellido, y que se importen nueras para asegurar la eternidad de este apellido. El intercambio de mujeres es pues un requisito para la designación rígida del apellido.

El apellido del padre garantiza su propia rigidez, fijeza y universalidad dentro de un conjunto de líneas de parentesco que designan a las esposas y a las hijas como los sitios de su autoperpetuación. En el nombramiento patronímico de las mujeres y en el intercambio y la extensión de la autoridad del apellido que *es* el evento del matrimonio, la ley paterna "realiza" la identidad y la autoridad del apellido. Por lo tanto, este poder performativo del apellido no puede aislarse de la economía paterna dentro de la cual opera, ni de la diferencia de poder entre los sexos que instituye y a cuyo servicio está.

¿Cómo influye pues el análisis desarrollado hasta aquí en la cuestión de la apropiación que hace Žižek de Kripke, de su modo de someter la doctrina de la designación rígida al *point de capiton* lacaniano y del uso adicional de esta performatividad política en la noción de hegemonía de Laclau y Mouffe? Aunque es un antidescriptivista, en su versión de cómo refieren los nombres, Kripke no está a favor de interpretar la designación rígida como perfor-

matividad. La teoría de la performatividad basada en la revisión lacaniana de Kripke, ¿reinscribe la autoridad paterna en otro registro? Y ¿qué opciones tenemos para comprender cómo opera la performatividad en la hegemonía que no reinscriban involuntariamente la autoridad paterna del significante?

Según Žižek, "lo que se deja de lado, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que esta afirmación de la identidad de un objeto en todas las situaciones diferentes de la dada en principio, a través de un cambio de todos sus rasgos descriptivos, *es el efecto retroactivo de la denominación misma: es el nombre mismo, el significante, lo que sustenta la identidad del objeto*" (pág. 95).[18] Žižek redescribe así la función referencial del nombre

18. En *El nombrar y la necesidad*, Kripke sostenía que, puesto que los nombres funcionan como designadores rígidos, nunca podrían entenderse como sinónimos de una descripción o conjunto de descripciones ofrecidas acerca de la persona nombrada, ni como términos idénticos a tales descripciones. Un nombre se refiere rígidamente, es decir, universalmente y sin excepción, a una persona, independientemente de los cambios que sufran las descripciones de esa persona o, para usar su lenguaje, independientemente de todas las situaciones condicionales diferentes de la primera. La idea de la designación rígida supone que los nombres en algún momento llegan a adherirse a la persona. Y, sin embargo, parecería que sólo puede adherirse a las personas con la condición de que a éstas se las identifique primero sobre la base de sus rasgos descriptivos. ¿Hay personas idénticas a sí mismas de las que pueda decirse que existen antes del momento en que se las nombra? El nombre, ¿supone y se refiere a la autoidentidad de las personas independientemente de cualquier descripción? ¿O acaso constituye la autoidentidad de las personas?

En el bautismo original, el nombre funciona, pues, como una especie de etiqueta permanente o rótulo. Kripke admite que en este primer momento, al determinar, por así decirlo, dónde debe colocarse precisamente ese rótulo, quién tiene el rótulo en la mano (¿alguien ficticio, aún no nombrado, el innombrable, Yavé?), quién hace el nombramiento, tiene que recurrir a ciertas descripciones preliminares. Por lo tanto, en el momento bautismal, el acto de nombrar debe contar con una base descriptiva. Y Kripke acepta asimismo que las personas son portadoras de algunas descripciones definidas, como secuencias de genes, que garantizan su identidad a lo largo del tiempo y las circunstancias. Aún así, sean cuales fueren las descripciones temporales que se consulten para poder fijar el nombre de la persona y sean cuales fueren los atributos esenciales necesarios para constituir a las personas, ni los atributos ni las descripciones son sinónimos del nombre. Por consiguiente, aun cuando al nombrar, en el bautismo original, se invoquen descripciones, tales descripciones no funcionan como designadores rígidos: esa función corresponde únicamente al nombre. El puñado de descripciones que constituyen a la persona antes de que ésta reciba el nombre no garantiza la identidad de la persona en todos los mundos posibles; sólo el nombre, en su función de designador rígido, puede ofrecer esa garantía.

como *performativa*. Además, el nombre como significante performativo marca la imposibilidad de referencia y, equivalentemente, el referente como el sitio de un deseo imposible. Žižek escribe: "Ese 'exceso' del objeto que continúa siendo el mismo en todos los mundos posibles es 'algo en el objeto que es más que el objeto mismo', que es lo mismo que decir el *petit objet a* lacaniano: uno lo busca en vano en la realidad positiva porque no tiene ninguna consistencia positiva, porque es sólo una objetificación de un vacío, una discontinuidad abierta en la realidad por la aparición del significante" (pág. 95).

En la medida en que sea performativo, un término no se limita a referir, sino que de algún modo obra para constituir aquello que enuncia. El "referente" de un enunciado performativo es una especie de *acción*, que requiere y de la cual participa el enunciado performativo mismo. Por otra parte, la designación rígida supone la alteridad del referente y la transparencia de su propia función de índice. El hecho de decir "Éste es Aristóteles" no le da vida a Aristóteles; es una expresión que pone al descubierto, mediante una referencia evidente, un Aristóteles exterior al lenguaje. Es por ello que la expresión performativa no puede considerarse equivalente a la designación rígida, aun cuando ambos términos impliquen un antidescriptivismo. En la revisión de la designación rígida que hace Žižek vía Lacan, se pierde permanentemente el referente de la designación rígida, con lo cual se lo construye como un objeto imposible de deseo, mientras que para Kripke se afirma permanentemente y la satisfacción está al alcance de la mano. Por su parte, Laclau parece considerar que, en su performatividad, el nombre es formativo y que el referente es un efecto variable del nombre; en realidad, parece reformular el "referente" como el significado, con lo cual expone el término al tipo de variabilidad que requiere la hegemonía. La posición de Kripke es argüir que el nombre fija el referente y la de Žižek, sostener que el nombre promete un referente que nunca ha de llegar, forcluido como lo real inalcanzable. Pero, si la cuestión del "referente" queda suspendida, ya no se trata de establecer en qué modalidad existe tal referente –es decir, en la realidad (Kripke) o en lo real (Žižek)– sino, antes bien, de determinar cómo el nombre estabiliza su significado mediante una serie de relaciones diferenciales con otros significantes dentro del discurso.

Si, como lo demuestra inadvertidamente el texto de Kripke, el referente se afirma sólo con la condición de que se diferencie el uso apropiado del uso inapropiado, luego el referente se produce como consecuencia de esa distinción y la inestabilidad de esa frontera divisoria entre lo apropiado y la catacresis pone en tela de juicio la función aparente del nombre propio. Aquí parece que lo que se conoce como el "referente" depende esencialmente de esos actos de catacresis del habla que, o bien no refieren, o bien refieren de manera errada. En este sentido, los significantes políticos que no describen ni refieren, indican menos la "pérdida" del objeto –una posición que sin embargo asegura el referente, aunque sólo sea como un referente perdido– que la pérdida de la pérdida, para parafrasear aquella formulación hegeliana. Si la referencialidad es en sí misma el efecto de una vigilancia de las limitaciones lingüísticas respecto del uso apropiado, luego, el uso de la catacresis, que insiste en utilizar inapropiadamente nombres apropiados, que expande o profana el ámbito mismo de lo apropiado llamando "Napoleón" a un oso hormiguero, desafía la posibilidad de referencialidad.

CUANDO HABLA EL REFERENTE PERDIDO E INAPROPIADO

Si dentro del discurso político, el término "mujeres" nunca puede describir plenamente aquello que nombra, ello no se debe ni a que la categoría meramente se limite a referir sin describir, ni a que "mujeres" sea el referente perdido, aquello que "no existe", sino que se debe a que el término marca una intersección densa de relaciones sociales que no puede resumirse mediante los términos de identidad.[19] El término ganará y perderá estabilidad en la medida en que permanezca diferenciado y que la diferenciación sirva a

19. Gayatri Spivak considera que la categoría de "mujer" es un error respecto de la propiedad lingüística en su "Nietzsche and the Displacement of Women", en Mark Krupnick (comp.), *Displacement*, Bloomington, University of Indiana Press, 1983, págs. 169-196. Aunque su teoría posterior del esencialismo estratégico, sobre la que ella misma recientemente admitió tener ciertas dudas, se sitúa en un registro levemente diferente, Spivak parece hacer hincapié en el uso de las generalizaciones imposibles como términos de análisis y movilización políticos.

objetivos políticos. Mientras esa diferenciación produzca el efecto de un esencialismo radical de género, el término servirá para romper sus conexiones constitutivas con otros sitios discursivos de investidura política y para reducir su propia capacidad de impulsar y producir el sector que nombra. La inestabilidad constitutiva del término, su incapacidad de describir siquiera lo que nombra, se produce precisamente en virtud de lo que queda excluido para que puede darse la determinación. El hecho de que siempre haya exclusiones constitutivas que condicionen la posibilidad de fijar provisoriamente un nombre no implica necesariamente que haya que hacer coincidir ese exterior constitutivo con la noción de un referente perdido, esa "exclusión" que es la ley de castración, cuyo emblema es la mujer que no existe. Semejante enfoque no sólo reifica a las mujeres como el referente perdido, aquello que no puede existir, además considera al feminismo como el esfuerzo vano por resistir a esa proclamación particular de la ley (una forma de psicosis en el habla, una resistencia a la envidia del pene). Cuestionar la perspectiva que entiende a las mujeres como la figura privilegiada del "referente perdido" es precisamente reformular esa descripción como una significación posible y extender el sentido del término como un sitio que permite una rearticulación más amplia.

Paradójicamente, la afirmación de lo real como el exterior constitutivo de la simbolización intenta respaldar el antiesencialismo, porque si toda simbolización se basa en una carencia, luego, no puede haber ninguna articulación completa o idéntica a sí misma de una identidad social dada. Y, sin embargo, si se posiciona a las mujeres como aquello que no puede existir, como aquello excluido de la existencia por la ley del padre, se está haciendo coincidir a las mujeres con esa existencia forcluida, ese referente perdido, lo cual seguramente es tan pernicioso como cualquier forma de esencialismo ontológico. Si el esencialismo es un esfuerzo por excluir la posibilidad de un futuro para el significante, luego, la tarea es evidentemente convertir el significante en un sitio que permita realizar una serie de rearticulaciones que no puedan predecirse ni controlarse y proporcionar los medios para alcanzar un futuro en el cual puedan formarse jurisdicciones que aún no han tenido un sitio para realizar tal articulación o que no "sean" anteriores al establecimiento de ese sitio.

Aquí no sólo se espera la unidad que impulsa la investidura fantasmática en cualquiera de tales significantes, pues a veces precisamente el sentido de posibilidad futura abierto por el significante como sitio de rearticulación es el que ofrece oportunidad a la esperanza. Žižek describe convincentemente cómo, una vez que el significante político ha constituido temporalmente la unidad prometida, esa promesa se revela imposible de cumplir y sobreviene la *des*identificación, una desidentificación que puede producir una división tal en facciones que termine provocando la inmovilización política. Pero, la politización, ¿tiene siempre que superar necesariamente esa desidentificación? ¿Qué posibilidades hay de politizar la *des*identificación, esta experiencia de *no reconocimiento*, ese incómodo sentimiento de estar bajo un signo al que uno pertenece y al mismo tiempo no pertenece? Y ¿cómo debemos interpretar esta desidentificación producida por y a través del significante mismo que ofrece una promesa de solidaridad? Lauren Berlant escribe que "las feministas deben abrazar la causa de una desidentificación femenina en el nivel de la esencia femenina".[20] La expectativa de un reconocimiento pleno, escribe Berlant, conduce necesariamente a un escenario de "duplicidad monstruosa" y "horror narcisista" (pág. 253), una letanía de quejas y recriminaciones que son consecuencia de la incapacidad del término para reflejar el reconocimiento que aparentemente promete. Pero si el término no puede ofrecer el reconocimiento último –y aquí Žižek está completamente en lo cierto al afirmar que todos estos términos se sustentan en una *méconnaissance* necesaria–, puede ocurrir que la afirmación de ese deslizamiento, ese fracaso de la identificación, sea en sí misma el punto de partida de una afirmación más democratizadora de la diferencia interna.[21]

Adoptar el significante político (que siempre es una cuestión de adoptar un significante por el cual uno ya ha sido adoptado, constituido e iniciado) implica introducirse en una cadena de usos previos, instalarse en el medio de significaciones que no pueden situarse atendiendo a orígenes claros ni a objetivos últimos. Esto significa que lo que se llama instancia nunca puede entenderse como una autoría original o controladora sobre esa cadena significante y nunca puede ser el poder (una vez instalada y constituida en esa cadena y por esa cadena) de fijar un curso seguro a su futuro. Pero, lo que aquí se llama una "cadena" de significación opera a través de cierta cita insistente del significante, una práctica iterable, mediante la cual se resignifica perpetuamente el significante político, una compulsión a la repetición en el nivel de la significación; en realidad, se trata de una práctica iterable que muestra que lo que uno toma como un significante político es en sí mismo la sedimentación de significantes previos, el efecto de la reelaboración de tales significantes, de modo tal que un significante es político en la medida en que implícitamente cite los ejemplos anteriores de sí mismo, se inspire en la promesa fantasmática de aquellos significantes previos y los reformule en la producción y la promesa de "lo nuevo", que sólo se establece recurriendo a aquellas convenciones arraigadas, convenciones pasadas, que fueron investidas convencionalmente con el poder político de significar el futuro.

Por lo tanto, en este sentido, el significante político podría declararse performativo, pero esa performatividad debería reconcebirse como la fuerza de la apelación a la cita. La "instancia" sería, pues, el movimiento doble de estar constituido en y por un significante, entendiendo que "estar constituido" significa "estar obligado a citar o repetir o imitar" el significante mismo. Habilitada por el significante mismo que, para poder continuar, depende del futuro de esa cadena de citas, la instancia es el hiato en la iterabilidad, la obligación de instalar una identidad a través de la repetición, que requiere la contingencia misma, el intervalo indeterminado, que la identidad procura insistentemente forcluir. Cuanto más insistente sea la forclusión, tanto más exacerbada será la no identidad temporal de aquello anunciado por el significante de identidad. Y, sin embargo, el futuro del significante de identidad sólo puede garantizarse mediante una repetición que no logra repetir fielmente, una recitación del significante que debe ser desleal con la identidad –una catacresis– para poder asegurar su fu-

20. Lauren Berlant, "The Female Complaint", *Social Text,* 19/20, otoño de 1988, págs. 237-259.

21. Sobre las ventajas políticas de la desidentificación, véase Michel Pêcheux, *Language Semiotics, Ideology*, Boston, St. Martin's Press, 1975; "Ideology: Fortress or Paradoxical Space", en Sakari Hanninen y Leena Paldan (comps.), *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, Nueva York, Internacional Press, 1983, y Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Feminism,* cap. 3, Nueva York, Routledge, 1992.

turo, una deslealtad que aplica la iterabilidad del significante a aquello que permanece no idéntico a sí mismo en cualquier invocación de identidad, es decir, las condiciones iterables o temporales de su propia posibilidad.

En cuanto a la solidaridad política, por provisoria que ésta sea, Žižek aboga por una performatividad política que ponga fin a la desunión y la discontinuidad del significado y produzca una unidad lingüística temporal. El fracaso de toda unidad de este tipo puede reducirse a una "privación" sin ninguna historicidad, la consecuencia de una "ley" transhistórica, pero tal reducción pasaría por alto los fracasos y discontinuidades producidas por las relaciones sociales que invariablemente exceden el significante y cuyas exclusiones son necesarias para estabilizar el significante. La "incapacidad" del significante de producir la unidad que parece nombrar no es el resultado de un vacío existencial, sino que es el resultado de esa incapacidad del término de incluir las relaciones sociales que estabiliza provisoriamente mediante una serie de exclusiones contingentes. Esta insuficiencia será el resultado de un conjunto específico de exclusiones sociales que retornan para perturbar las afirmaciones de identidad definidas mediante la negación; estas exclusiones deben interpretarse y emplearse en la reformulación y expansión de una reiteración democratizadora del término. El hecho de que sea imposible lograr una inclusión final o completa es pues una función de la complejidad y la historicidad de un campo social que nunca puede resumirse mediante ninguna descripción dada y que, por razones democráticas, nunca debería poder resumirse de ese modo.

Cuando se ofrece cierto conjunto de descripciones para dar contenido a una identidad, el resultado es inevitablemente indócil. Tales descripciones inclusivas producen inadvertidamente nuevos sitios de oposición y una multitud de resistencias, rechazos y negaciones a identificarse con los términos. Como términos no referenciales, las palabras "mujeres" y "homosexuales" instituyen identidades provisionales e, inevitablemente, un conjunto provisional de exclusiones. El ideal descriptivo crea la expectativa de que es posible ofrecer una enumeración completa y final de rasgos. Como resultado de ello, orienta la política de la identidad hacia una confesión plena de los contenidos de cualquier categoría de identidad dada. Cuando esos contenidos se revelan ilimitados o limitados

por un acto anticipatorio de forclusión, la política de la identidad se funde en disputas facciosas por la autodefinición o en demanda de ofrecer testimonios aún más personalizados y específicos de autorrevelación que nunca satisfacen plenamente el ideal que las sustenta.

Entender el término "mujeres" como un sitio permanente de oposición[22] o como un sitio de lucha angustiosa, es suponer que no puede haber ningún cierre de la categoría y que, por razones políticamente significativas, nunca debería haberlo. El hecho de que la categoría nunca pueda ser descriptiva es la condición misma de su eficacia política. En este sentido, lo que en la perspectiva basada en el ideal descriptivo se deplora como desunión y división en facciones, en la perspectiva antidescriptivista se *afirma* como el potencial democratizador y de apertura de la categoría.

Aquí, las numerosas negativas de las "mujeres" a aceptar las descripciones ofrecidas en nombre de las "mujeres" no sólo atestiguan las violencias específicas que provoca un concepto parcial, sino que demuestra la imposibilidad constitutiva de un concepto o categoría imparcial o general. La pretensión de haber logrado tal concepto o descripción imparcial se sustenta excluyendo el campo político mismo que pretende haber agotado. Esta violencia se ejerce y al mismo tiempo se desdibuja mediante una descripción que pretende ser final e incluirlo todo. Para moderar y reelaborar esta violencia, es necesario aprender un movimiento doble: invocar la categoría e instituir así, provisoriamente, una identidad y, al mismo tiempo, abrir la categoría como un sitio de permanente oposición política. Que el término sea cuestionable no significa que no debamos usarlo, pero la necesidad de usarlo tampoco significa que no debamos cuestionar permanentemente las exclusiones mediante las cuales se aplica y que no tengamos que hacerlo precisamente para poder aprender a vivir la contingencia del significante político en una cultura de oposición democrática.

22. Véase Denise Riley, *Am I that Name?*, Nueva York, MacMillan, 1989.

8. Acerca del término *"queer"**

El discurso no es la vida, su tiempo no es el vuestro.
MICHEL FOUCAULT, "Política y estudio del discurso".

El riesgo que se corre al ofrecer un capítulo final sobre el término *"queer"* es que se tome la palabra en su acepción sumaria, pero yo quiero mostrar que ésta quizás sólo sea la más reciente. En realidad, la temporalidad del término es precisamente lo que me importa analizar aquí: ¿cómo es posible que una palabra que indicaba degradación haya dado un giro tal –haya sido "refundida" en el sentido brechtiano– que termine por adquirir una nueva serie de significaciones afirmativas? ¿Es ésta una mera inversión de valoraciones en virtud de la cual *"queer"* puede significar, o bien una degradación pasada o bien una afirmación presente o futura? Cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual. Gran parte del mundo heterosexual tuvo siempre necesidad de esos seres *"queers"* que procuraba repudiar mediante la fuerza performativa del término. Si el término ha sido so-

* Este ensayo fue publicado originalmente en *GLQ*, vol. 1, n° 1, otoño de 1993. Les agradezco a David Halperin y a Carolyn Dinshaw sus provechosas sugerencias editoriales. Este capítulo es una versión modificada de aquel ensayo.

metido hoy a una reapropiación, ¿cuáles son las condiciones y los límites de esa inversión significante? Esa inversión, ¿reitera la lógica de repudio mediante la cual se engendró el término? ¿Puede el término superar su historia constitutiva de agravio? ¿Presenta hoy la oportunidad discursiva para construir una fantasía vigorosa y convincente de reparación histórica? ¿Dónde y cuándo un término como *"queer"* experimenta, para algunos, una resignificación afirmativa, cuando un término como *"nigger"* [vocablo despectivo para referirse a la gente de raza negra], a pesar de todos los esfuerzos y reivindicaciones recientes, sólo parece capaz de reinscribir su dolor? ¿Cómo y dónde reitera el discurso los agravios, de modo tal que los diversos esfuerzos por recontextualizar y resignificar una determinada palabra siempre encuentran su límite en esta otra forma más brutal e implacable de repetición?[1]

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche introduce la noción de "cadena significante", que podríamos interpretar como una investidura utópica en el discurso, idea que reaparece en la concepción de Foucault del poder discursivo. Nietzsche escribe, "toda la historia de una 'cosa', un órgano, una costumbre puede ser una cadena significante continua de interpretaciones y adaptaciones siempre renovadas cuyas causas no siempre tienen que estar relacionadas entre sí, sino que, por el contrario, en algunos casos se suceden y alternan de manera puramente fortuita" (pág. 77). Las posibilidades "siempre renovadas" de resignificación se hacen derivar aquí de una supuesta discontinuidad histórica del término. Pero esta misma suposición, ¿no es en sí misma sospechosa? Esa posibilidad de resignificar, ¿puede hacerse derivar de una mera historicidad de los "signos"? ¿O debe haber una manera de reflexionar sobre las restricciones impuestas a la resignificación y en la resignificación que tome en consideración su inclinación a retornar a lo "ya establecido desde hace tiempo" en las relaciones del poder social? Y, en este caso, Foucault ¿puede ayudarnos o más bien reitera la desesperanza nietzscheana dentro del discurso del poder? Invistiendo el poder con una especie de vitalismo, Foucault se hace eco de Nietzsche al referirse al poder como "las luchas y

1. Ésta es una cuestión que corresponde de manera más apremiante a las recientes cuestiones del "habla del odio".

confrontaciones incesantes [...] producidas de un momento al siguiente, en todo punto, más precisamente, en toda relación de un punto a otro".[2]

Ni el poder ni el discurso se renuevan por completo en todo momento; no están tan desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical. Y, sin embargo, ¿por qué debemos entender su fuerza convergente como un efecto acumulado del uso que limita y a la vez habilita su reelaboración? ¿Cómo es posible que los efectos aparentemente injuriosos del discurso lleguen a convertirse en recursos dolorosos a partir de los cuales se realiza una práctica resignificante? Aquí no se trata solamente de comprender cómo el discurso agravia a los cuerpos, sino de cómo ciertos agravios colocan a ciertos cuerpos en los límites de las ontologías accesibles, de los esquemas de inteligibilidad disponibles. Y además, ¿cómo se explica que aquellos que fueron expulsados, los abyectos, lleguen a plantear su reivindicación a través y en contra de los discursos que intentaron repudiarlos?

EL PODER PERFORMATIVO

Las recientes reflexiones de Eve Sedgwick sobre la performatividad *queer* nos instan a considerar, no sólo cómo se aplica cierta teoría de los actos de habla a las prácticas homosexuales, sino además cómo se explica que el término *queering* persista como un momento definitorio de la performatividad.[3] El carácter central que tiene la ceremonia del matrimonio en los ejemplos de performatividad de J. L. Austin sugiere que la heterosexualización del vínculo social es la forma paradigmática de aquellos actos de habla que dan vida a lo que nombran. "Yo os declaro..." sanciona la relación que nombra. Pero, ¿de dónde y en qué momento adquiere su fuerza esta expresión performativa? ¿Y qué le ocurre al enunciado performativo cuando su propósito es precisamente anular la presunta fuerza de la ceremonia heterosexual?

2. Foucault, *History of Sexuality. Volume One*, págs. 92-93.
3. Véase Eve Kosofsky Sedgwick, "Queer Performativity", en *GLQ*, vol. 1, nº 1, primavera de 1993. Estoy en deuda con su sugestiva obra y por incitarme a reflexionar sobre la relación entre género y performatividad.

Los actos performativos son formas del habla que autorizan: la mayor parte de las expresiones performativas, por ejemplo, son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante.[4] Implicadas en una red de autorización y castigo, las expresiones performativas tienden a incluir las sentencias judiciales, los bautismos, las inauguraciones, las declaraciones de propiedad; son oraciones que realizan una acción y además le confieren un poder vinculante a la acción realizada. Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa *como* discurso.

Sin embargo, es significativo que no haya ningún poder, construido como un sujeto, que no actúe repitiendo una frase anterior, que no ponga por obra un acto reiterado cuyo poder *estriba* en su persistencia y en su inestabilidad. Éste es menos un "acto" singular y deliberado que un nexo de poder y discurso que repite o parodia los gestos discursivos del poder. De ahí que el juez que autoriza e instala la situación que nombra invariablemente *cita* la ley que aplica y el poder de esta cita es lo que le da a la expresión performativa una fuerza vinculante o el poder de conferir. Y aunque pueda parecer que el poder vinculante de las palabras del juez deriva de la fuerza de su voluntad o de una autoridad anterior, lo cierto es que se da más bien la situación contraria: precisamente, la figura de la "voluntad" del juez y de la "anterioridad" de

4. Por supuesto, nunca es del todo acertado decir que el lenguaje o el discurso "realice" [*performs*], puesto que no está claro que el lenguaje esté primariamente constituido como un conjunto de "actos". Después de todo, esta descripción de un "acto" no puede sostenerse a través del tropo que establecía el acto como un evento singular, pues el acto terminará refiriéndose a actos anteriores y a una reiteración de "actos" que probablemente se caracterice mejor llamándola "cadena de citas". En "Rhetoric of Persuasion", Paul de Man señala que la distinción entre las enunciaciones afirmativas y las performativas es confusa a causa de la condición ficticia de ambas: "la posibilidad de realizar que tiene el lenguaje es tan ficticia como la posibilidad que tiene de afirmar" (pág. 129). Además, escribe Paul de Man, "considerada como persuasión, la retórica es performativa, pero considerada como sistema de tropos, desconstruye su propia realización" (*Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press, 1987, págs. 130-131 [ed. cast.: *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990]).

la autoridad textual se producen y establecen *a través* de la cita.[5] En realidad, el acto de habla del juez hace derivar su poder vinculante mediante la invocación de la convención. Ese poder vinculante no debe buscarse ni en la figura del juez ni en su voluntad, sino que estriba en el legado de la cita, por el cual un "acto" contemporáneo emerge en el contexto de una cadena de convenciones vinculantes.

Cuando hay un "yo" que pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún "yo" que, situado *detrás* del discurso, ejecute su volición o voluntad *a través* del discurso. Por el contrario, el "yo" sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al "yo"; es la invocación transitiva del "yo". En realidad, sólo puedo decir "yo" en la medida en que primero alguien se haya dirigido a mí y que esa apelación haya movilizado mi lugar en el habla; paradójicamente, la condición discursiva del reconocimiento social *precede* y *condiciona* la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento *forma* a ese sujeto. Además, la imposibilidad de lograr un reconocimiento pleno, es decir, de llegar a habitar por completo el nombre en virtud del cual se inaugura y moviliza la identidad social de cada uno, implica la inestabilidad y el carácter incompleto de la formación del sujeto. El "yo" es pues una cita del lugar del "yo" en el habla, entendiendo que ese lugar es de algún modo anterior y tiene cierto anonimato en relación con la vida que anima: es la posibilidad históricamente modificable de un nombre que me precede y me excede, pero sin el cual yo no puedo hablar.

5. En lo que sigue será importante tener en cuenta ese conjunto de expresiones performativas que Austin llama "ilocutorias", es decir, aquellas en las que el poder vinculante del acto *parece* derivar de la intención o la voluntad del hablante. En "Signature, Event, Context", Derrida sostiene que el poder vinculante que Austin atribuye a la intención del hablante en tales actos ilocutorios debería atribuirse, antes bien, a la fuerza citacional del lenguaje, a la iterabilidad que establece la autoridad del acto de habla, pero que establece el carácter no singular de ese acto. En este sentido, todo "acto" es un eco o una cadena de citas y esa apelación a la cita es lo que le da su fuerza performativa.

DIFICULTADES DE LA PALABRA *QUEER*

El término *queer* emerge como una interpelación que plantea la cuestión del lugar que ocupan la fuerza y la oposición, la estabilidad y la variabilidad, *dentro* de la performatividad. El término "*queer*" operó como una práctica lingüística cuyo propósito fue avergonzar al sujeto que nombra o, antes bien, producir un sujeto *a través de* esa interpelación humillante. La palabra "*queer*" adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida que terminó vinculándola con la acusación, la patologización y el insulto. Ésta es un invocación mediante la cual se forma, a través del tiempo, un vínculo social entre las comunidades homofóbicas. La interpelación repite, como en un eco, interpelaciones pasadas y vincula a quienes la pronuncian, como si éstos hablaran al unísono a lo largo del tiempo. En este sentido, siempre es un coro imaginario que insulta "*¡queer!*". ¿Hasta qué punto, pues, el término performativo "*queer*" opera a su vez como una deformación del "Yo os declaro..." de la ceremonia matrimonial? Si la expresión performativa opera como la sanción que realiza la heterosexualización del vínculo social, tal vez también funcione como el tabú vergonzante que "perturba" [*queers*] a aquellos que se resisten o se oponen a esa forma social, así como a aquellos que la ocupan sin la sanción social hegemónica.

En este aspecto, recordemos que las reiteraciones nunca son meras réplicas de lo mismo. Y el "acto" mediante el cual un nombre autoriza o desautoriza una serie de relaciones sociales o sexuales es, necesariamente, una *repetición*. Derrida se pregunta: "¿Podría surtir efecto una expresión performativa, si su formulación no repitiera una enunciación 'codificada' y repetible [...] si no se la identificara de algún modo como una 'cita'?"[6] Si una expresión performativa surte efecto provisoriamente (y yo sugeriría que su éxito sólo puede ser provisorio), ello no se debe a que haya una intención que logra gobernar la acción del habla, sino únicamente a que esa acción repite como en un eco otras acciones anteriores y *acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes*. Esto significa, pues,

6. "Signature, Event, Context", pág. 18.

que una expresión performativa "tiene éxito" en la medida en que *tenga por sustento y encubra* las convenciones constitutivas que la movilizan. En este sentido, ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza.

Esta visión de la performatividad implica que el discurso tiene una historia[7] que no solamente precede, sino que además condiciona sus usos contemporáneos y que esta historia le quita efectivamente su carácter central a la visión presentista del sujeto según la cual éste es el origen o el propietario exclusivo de lo que se dice.[8] Esto significa además que los términos que, sin embargo, pretendemos reivindicar, los términos a través de los cuales insistimos en politizar la identidad y el deseo, a menudo exigen que uno se vuelva *contra* esta historicidad constitutiva. Quienes hemos cuestionado los supuestos presentistas de las categorías de identidad contemporáneas, a veces tenemos sin embargo el deber de despolitizar la teoría. Con todo, si la crítica genealógica de este tema es la interrogación de aquellas relaciones de poder constitutivas y excluyentes a través de las cuales se forman los recursos discursivos contemporáneos, de ello se sigue pues que la crítica del tema *queer* es esencial para lograr la continua *democratización* de la política *queer*. Así como es necesario emplear los términos de identidad y es necesario afirmar la "exterioridad", es indis-

7. La historicidad del discurso implica el modo en que la historia es constitutiva del discurso mismo. No se trata sencillamente de que los discursos estén localizados *en* contextos históricos, además los discursos tienen su propio carácter histórico constitutivo. Historicidad es un término que implicaa directamente el carácter constitutivo de la historia en la práctica discursiva, es decir, una condición en la que una "práctica" no podría existir independientemente de la sedimentación de las convenciones mediante las cuales se la produce y se la hace legible.

8. En cuanto a la acusación de presentismo, entiendo que una indagación es presentista en la medida en que (a) universalice un conjunto de afirmaciones sin tener en cuenta las oposiciones históricas y culturales a tal universalización o (b) tome una conjunto históricamente específico de términos y los universalice falsamente. Es posible que, en algunos casos, ambos gestos sean el mismo. No obstante, sería un error sostener que todo lenguaje conceptual o filosófico es "presentista", una afirmación que sería equivalente a declarar que toda filosofía llega a ser historia. Interpreto la noción de genealogía de Foucault como un ejercicio específicamente filosófico que procura exponer y trazar la trayectoria de cómo se instalan y cómo operan los falsos universales. Les agradezco a Mary Poovey y a Joan W. Scott haberme explicado este concepto.

pensable someter estas mismas nociones a una crítica de las operaciones excluyentes de su propia producción: ¿Para quiénes la "exterioridad" es una opción históricamente disponible y que pueden permitirse? La demanda de una "exterioridad" universal, ¿tiene un disimulado carácter de clase? ¿A quiénes representan y a quiénes excluyen los *diversos* empleos del término? ¿Para quiénes el término representa un conflicto imposible entre la afiliación racial, étnica o religiosa y la política sexual? Las distintas formas de emplear el término, ¿qué tipo de políticas alientan y qué tipo de políticas relegan a un segundo plano o sencillamente hacen desaparecer? En este sentido, la crítica genealógica de todo el tema *queer* será esencial para una política *queer*, por cuanto constituye una dimensión autocrítica dentro del activismo, un persistente recordatorio de que es necesario darse tiempo para considerar la fuerza excluyente de una de las premisas contemporáneas más valoradas del activismo.

Así como es necesario afirmar las demandas políticas recurriendo a las categorías de identidad y reivindicar el poder de nombrarse y determinar las condiciones en que deba usarse ese nombre, hay que admitir que es imposible sostener este tipo de dominio sobre la trayectoria de tales categorías dentro del discurso. Éste no es un argumento *en contra* del empleo de las categorías de identidad, simplemente nos recuerda el riesgo que corre cada uno de estos usos. La expectativa de autodeterminación que despierta la autodenominación encuentra, paradójicamente, la oposición de la historicidad del nombre mismo: la historia de los usos que uno nunca controló, pero que limitan el uso mismo que hoy es un emblema de autonomía; como así también los esfuerzos futuros por esgrimir el término en contra de las acepciones actuales, intentos que seguramente excederán el control de aquellos que pretenden fijar el curso de los términos en el presente.

Si el término *"queer"* ha de ser un sitio de oposición colectiva, el punto de partida para una serie de reflexiones históricas y perspectivas futuras, tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se "desvía" [*queer*] de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos. Esto también significa que indudablemente el término tendrá que ceder parte de su lugar a otros términos que

realicen más efectivamente esa tarea política. Tal cesión bien puede llegar a ser necesaria para ofrecer un espacio –sin que ello implique domesticarlas– a las oposiciones democratizantes que rediseñaron y continuarán rediseñando los contornos del movimiento de modos que nunca pueden anticiparse completamente de antemano.

Bien puede ocurrir que la ambición de autonomía que implica la autodenominación sea la pretensión paradigmáticamente presentista, esto es, la creencia de que hay alguien que llega al mundo, al discurso, sin una historia y que ese alguien se hace en y a través de la magia del nombre, que el lenguaje expresa una "voluntad" o una "elección" antes que una compleja historia constitutiva del discurso y el poder que componen los recursos invariablemente ambivalentes a través de los cuales se forma y se reelabora la instancia *queer*. El hecho mismo de que el término *"queer"* tenga desde su origen un alcance tan expansivo hace que se lo emplee de maneras que determinan una serie de divisiones superpuestas: en algunos contextos, el término atrae a una generación más joven que quiere resistirse a la política más institucionalizada y reformista, generalmente caracterizada como "lesbiana y gay"; en algunos contextos, que a veces son los mismos, el término ha sido la marca de un movimiento predominantemente blanco que no ha abordado enteramente el peso que tiene lo *queer* –o que no tiene– dentro de las comunidades no blancas. Y, mientras en algunos casos ha movilizado un activismo lesbiano,[9] en otros casos, el término representa una falsa unidad de mujeres y hombres. En realidad, es posible que la crítica del término inicie un resurgimiento tanto de la movilización feminista como de la antirracista dentro de la política lesbiana y gay, o que abra nuevas posibilidades para que se formen alianzas o coaliciones que no partan de la base de que cada una de estas agrupaciones es radicalmente diferente de las otras. El término será cuestionado, remodelado y considerado obsoleto en la medida en que no ceda a las demandas que se oponen a él precisamente a causa de las exclusiones que lo movilizan.

No creamos los términos políticos que llegan a representar nuestra "libertad" a partir de la nada y somos igualmente respon-

9. Véase Cherry Smyth, *Lesbian Talk Queer Notions*, Londres, Scarlet Press, 1992.

sables de los términos que conllevan el dolor del agravio social. Sin embargo, todos esos términos necesitan por igual que se los someta a una reelaboración dentro del discurso político.

En este sentido, continúa siendo políticamente indispensable reivindicar los términos "mujeres", "*queer*", "gay", "lesbiana", precisamente a causa de la manera en que esos mismos términos, por así decirlo, nos reivindican a nosotros antes de que lo advirtamos plenamente. A la vez, reivindicar estos términos será necesario para poder refutar su empleo homofóbico en el campo legal, en las actitudes públicas, en la calle, en la vida "privada". Pero la exigencia de movilizar el necesario error de identidad (según la expresión de Spivak) estará siempre en tensión con la oposición democrática del término que se alza contra los despliegues que se hacen de él en los regímenes discursivos racistas y misóginos. Si la política "*queer*" se situara en una posición independiente de todas estas otras modalidades de poder, perdería su fuerza democratizadora. La desconstrucción política de lo "*queer*" no tiene por qué paralizar el empleo de tales términos, sino que, idealmente, debería extender su alcance y hacernos considerar a qué precio y con qué objetivos se emplean los términos y a través de qué relaciones de poder se engendraron tales categorías. Cierta teoría reciente de la raza ha destacado cómo se emplea el término "raza" al servicio del "racismo" y propuso una indagación de base política a cerca del proceso de *racialización*, la formación de la raza.[10] Una indagación de esta índole no suspende ni destierra el uso del término, pero no deja de señalar la necesidad de analizar cómo se vincula la formación de un concepto con la cuestión contemporánea que plantea el término. Este enfoque podría aplicarse también a los estudio *queer*, de modo tal que el término *queering* pueda indicar una indagación sobre (a) la *formación* de las homosexualidades (un estudio histórico que no dé por descontada la estabilidad del término, a pesar de la presión política ejercida en ese sentido) y (b) el poder de deformar y asignar erradamente que tiene en la actualidad la palabra. En una historia de este tipo será esencial la formación diferencial de la homosexualidad en relación con las fronteras raciales e, incluso, la cuestión de establecer

10. Véase Omi y Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s.*

cómo llegan a articularse entre sí las relaciones raciales y reproductivas.

Uno podría sentirse tentado a decir que las categorías de identidad son insuficientes porque toda posición de sujeto es el sitio de relaciones convergentes de poder que no son unívocas. Pero tal formulación subestima el desafío radical que implican esas relaciones convergentes para el sujeto. Pues no hay ningún sujeto idéntico a sí mismo que cobije en su interior o soporte esas relaciones, no hay ningún sitio en el cual converjan tales relaciones. Esta convergencia e interarticulación *es* el destino contemporáneo del sujeto. En otras palabras, el sujeto como entidad idéntica a sí misma ya no existe.

Es por ello que la generalización temporal que realizan las categorías de identidad es un error necesario. Y si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término "*queer*" como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar. Como resultado de ello, será necesario ratificar la contingencia del término: permitir que se abra a aquellos que quedan excluidos por el término pero que, con toda justificación, esperan que ese término los represente, permitir que adquiera significaciones que la generación más joven, cuyo vocabulario político bien puede abarcar una serie muy diferente de investiduras, aún no puede prever. En realidad, el término "*queer*" mismo fue precisamente el punto de reunión de las lesbianas y los hombres gay más jóvenes y, en otro contexto, de las intervenciones lesbianas y, todavía en otro contexto, de los heterosexuales y bisexuales para quienes el término expresa una afiliación con la política antihomofóbica. Esta posibilidad de transformarse en un sitio discursivo cuyos usos no pueden delimitarse de antemano debería defenderse, no sólo con el propósito de continuar democratizando la política *queer*, sino además para exponer, afirmar y reelaborar la historicidad específica del término.

LA PERFORMATIVIDAD DEL GÉNERO Y EL TRAVESTISMO

¿Cómo se vincula, si es que se vincula de algún modo, la noción de resignificación discursiva con el concepto de parodia o personificación de género? ¿Significa esto que uno se coloca una máscara o

un personaje, que existe un "alguien" anterior al momento de colocarse esa máscara que, desde el comienzo, es de un género diferente? ¿O lo que ocurre en cambio es que esta imitación, esta personificación precede y forma a ese "alguien" y funciona como su condición formativa previa antes que como su artificio prescindible?

De acuerdo con el primer modelo, la construcción del género como travestismo parece ser el efecto de una cantidad de circunstancias. Ya consideré una de ellas al citar el travestismo como un ejemplo de performatividad, un movimiento que, para algunos, es el *prototipo* de la performatividad. Si bien el travestismo es performativo, ello no significa que toda performatividad deba entenderse como travestismo. La publicación de *El género en disputa* coincidió con la aparición de una serie de obras que afirmaban que "el vestido hace a la mujer", pero yo nunca pensé que el género fuera como un vestido ni tampoco que el vestido hiciera a la mujer. A esto se suman, no obstante, las necesidades políticas de un movimiento *queer* emergente en el que ha llegado a ocupar un lugar central el hecho de dar publicidad a la instancia teatral.[11]

La práctica mediante la cual se produce la generización, la incorporación de normas, es una práctica obligatoria, una producción forzosa, aunque no por ello resulta completamente determinante. Puesto que el género es una asignación, se trata de una asignación que nunca se asume plenamente de acuerdo con la expectativa, las personas a las que se dirige nunca habitan por entero el ideal al que se pretende que se asemejen. Además, esta encarnación es un proceso repetido. Y la repetición podría construirse precisamente como aquello que *socava* la ambición de un dominio voluntarista designado por el sujeto en el lenguaje.

Como se ve claramente en *París en llamas*, el travestismo es una postura subversiva problemática. Cumple una función subversiva en la medida en que refleje las personificaciones mundanas mediante las cuales se establecen y naturalizan los géneros ideales desde el punto de vista heterosexual y que socava el poder de tales géneros al producir esa exposición. Pero nada garantiza que exponer la condición naturalizada de la heterosexualidad baste para subvertirla. La heterosexualidad puede argumentar su hegemonía *a través* de su desnaturalización, como cuando vemos esas parodias de desnaturalización que reidealizan las normas heterosexuales *sin* cuestionarlas.

Con todo, en otras ocasiones, el carácter transferible de un ideal o una norma de género pone en tela de juicio el poder de abyección que lo sostiene. Pues una ocupación o reterritorialización de un término que fue empleado para excluir a un sector de la población puede llegar a convertirse en un sitio de resistencia, en la posibilidad de una resignificación social y política capacitadora. Y, en cierta medida, esto es lo que ocurrió con la noción de *queer*. La acepción contemporánea del término hace que la prohibición y la degradación inviertan su sentido, engendra un nuevo orden de valores, una afirmación política que parte de ese mismo término y se desarrolla a través de ese mismo término que en su acepción anterior tuvo como objetivo último erradicar precisamente tal afirmación.

No obstante, parecería que hay una diferencia entre corporizar y cumplir las normas de género y el uso performativo del discurso. ¿Son éstos dos sentidos diferentes de "performatividad" o son dos conceptos que convergen como modos de apelar a la cita en los cuales el carácter obligatorio de ciertos imperativos sociales se somete a una desregulación más promisoria? Para poder operar, las normas de género requieren la incorporación de ciertos ideales de femineidad y masculinidad, ideales que casi siempre se relacionan con la idealización del vínculo heterosexual. En este sentido, la performativa inicial: "¡Es una niña!" anticipa la eventual llegada de la sanción, "Os declaro marido y mujer". De ahí el pe-

11. Esto no implica que la teatralidad sea completamente intencional, pero posiblemente es lo que he dado a entender al caracterizar el género como "intencional y no referencial" en "Performative Acts and Gender Constitution", un ensayo publicado en Sue-Ellen Case (comp.), *Performing Feminisms*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1991, págs. 270-282 [ed. cast.: "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *debate feminista*, vol. 18, octubre de 1998]. Empleo el término "intencional" en un sentido específicamente fenomenológico. La "intencionalidad", en el marco de la fenomenología, no significa un acto voluntario o deliberado, sino que es un modo de indicar que la conciencia (o el lenguaje) *tiene un objeto*, más específicamente, que se dirige a un objeto que puede existir o no. En este sentido, un acto de la conciencia puede tender a (postular, constituir, aprehender) un objeto *imaginario*. El género, en su concepción ideal, podría construirse como un objeto intencional, un ideal constituido, pero que no existe. En este sentido, el género sería como "lo femenino", entendido como una imposibilidad, tal como lo presenta Drucilla Cornell en *Beyond Accommodation*, Nueva York, Routledge, 1992.

culiar placer que produce la historieta en la que nace una niña y la primera interpelación del discurso que oye es: "¡Es una lesbiana!" Lejos de ser una broma esencialista, la apropiación *queer* de la performativa parodia y expone tanto el poder vinculante de la ley heterosexualizante como *la posibilidad de expropiarla*.

En la medida en que la denominación de "niña" sea transitiva, es decir, inicie el proceso mediante el cual se obliga a alguien a adoptar la "posición de niña", el término o, más precisamente, su poder simbólico, gobierna la formación de una femineidad interpretada corporalmente que nunca se asemeja por completo a la norma. Sin embargo, ésta es una "niña" que está obligada a citar la norma para que se la considere un sujeto viable y para poder conservar esa posición. De modo que la femineidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede disociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. En realidad, no hay "alguien" que acate una norma de género. Por el contrario, esta cita de la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere como "alguien", para llegar a ser "alguien" viable, ya que la formación del sujeto depende de la operación previa de las normas legitimantes de género.

Precisamente, la noción de performatividad de género exige que se la reconciba y se la juzgue como una norma que obliga a "apelar a cierta cita" para que sea posible producir un sujeto viable. Y justamente, es necesario explicar la teatralidad del género, en relación con ese carácter obligatorio de la cita. Aquí conviene no confundir teatralidad con autoexhibición o autocreación. En realidad, en la política *queer* misma, en la significación misma de lo que es *queer*, creemos ver una práctica resignificante por la cual se invierte el poder condenatorio de la palabra *"queer"* para sancionar una oposición a los términos de legitimidad sexual. De manera paradójica, aunque también implica una importante promesa, el sujeto encasillado como *"queer"* en el discurso público a través de interpelaciones homofóbicas de diverso tipo *retoma* o *cita* ese mismo término como base discursiva para ejercer la oposición. Esta clase de cita se manifestará como algo *teatral* en la medida en que *imite y haga hiperbólica* la convención discursiva que también invierte. El gesto hiperbólico es esencial para poner en evidencia la "ley" homofóbica que ya no puede controlar los términos de sus propias estrategias de abyección.

Yo diría que es imposible oponer lo teatral a lo político dentro de la política *queer* contemporánea: la "actuación" hiperbólica de la muerte en la práctica de *"die-ins"* y la "exterioridad" teatral mediante la cual el activismo *queer* rompió con la distinción encubridora entre el espacio público y el espacio privado hicieron proliferar sitios de politización y una conciencia del sida en toda la esfera pública. En realidad, podrían contarse muchas historias en las que está en juego la creciente politización *de* la teatralidad por parte de los *queers* (una politización más productiva, creo, que el hecho de insistir en la supuesta polaridad entre los grupos *queer*). Una historia de este tipo podría incluir tradiciones de vestimenta cruzada, bailes de travestis, recorridos callejeros, espectáculos de mujeres varoniles, el deslizamiento entre la "marcha" (de Nueva York) y la *parade* (de San Francisco); los *die-ins* realizados por ACT UP y los *kiss-ins* de Queer Nation; actuaciones *queer* a beneficio de la lucha contra el sida (entre las que yo incluiría la de Lypsinka y la de Liza Minnelli, en la que esta última finalmente hace de Judy);[12] la convergencia de la obra teatral con el activismo teatral;[13] la demostración excesiva de la sexualidad y la iconografía lesbianas que contrarresta efectivamente la desexualización de la lesbiana; interrupciones tácticas de foros públicos por parte de activistas lesbianas y gay en favor de llamar la atención pública y condenar la insuficiencia de los fondos que destinan los gobiernos a la investigación y el tratamiento del sida.

La creciente teatralización de la indignación política en respuesta a la nefasta falta de atención de los responsables políticos en la cuestión del sida aparece como una alegoría en la recontextualización de lo *"queer"* que pasó de ocupar un lugar en la estrategia homofóbica de abyección y aniquilación a constituir una

12. Véase David Román, "'It's My Party and I'll Die If I Want To!': Gay Men, AIDS and the Circulation of Camp in U.S. Theatre", *Theatre Journal*, 44, 1992, págs. 305-327; véase asimismo "Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community", en Janelle Reinelt y Joseph Roach (comps.), *Critical Theory and Performance*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1992.

13. Véase Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989; Douglas Crimp y Adam Roston (comps.), *AIDSDEMOGRAPHICS*, Seattle, Bay Press, 1990, y Doug Sadownick, "ACT UP Makes a Spectacle of AIDS", *High Performance*, 1990, págs. 26-31. Le agradezco a David Román haberme indicado este último ensayo.

insistente condena pública de aquella interpelación desde el efecto de la vergüenza. Puesto que la vergüenza se produce como el estigma no sólo del sida sino también de la condición *queer* y que esta última se considera, según la argumentación homofóbica, como la "causa" y la "manifestación" de la enfermedad, la cólera teatral es parte de la resistencia pública a aquella apelación de vergüenza. Movilizada por los agravios de la homofobia, la indignación teatral reitera aquellos agravios precisamente "actuando", y esta actuación no se limita a repetir o citar aquellos agravios, sino que además despliega una exhibición hiperbólica de muerte y dolor para aplastar la resistencia epistémica al sida y a la gráfica del sufrimiento o una exhibición hiperbólica de los besos para terminar con la ceguera epistémica a una homosexualidad cada vez más gráfica y pública.

LA MELANCOLÍA Y LOS LÍMITES DE LA ACTUACIÓN

El potencial crítico del travestismo tiene que ver principalmente con una crítica del régimen de verdad del "sexo" que prevalece, un régimen que considero profundamente heterosexista: la distinción entre la verdad "interior" de la femineidad, entendida como disposición psíquica o núcleo del yo y la verdad "exterior", considerada como una apariencia o una presentación, produce una formación de género contradictoria en la que no puede establecerse ninguna "verdad" fija. El género ni es una verdad puramente psíquica, concebida como algo "interno" u "oculto", ni puede reducirse a una apariencia de superficie; por el contrario, su carácter fluctuante debe caracterizarse como el juego *entre* la psique y la apariencia (entendiendo que en este último dominio se incluye lo que aparece *en las palabras*). Además, éste será un juego regulado por imposiciones heterosexistas, aunque, por esa misma razón, no pueda reducirse a ellas.

En ningún sentido podemos llegar a la conclusión de que la parte del género que se "actúa" es la "verdad" del género; la "actuación" como un "acto" limitado se distingue de la performatividad porque esta última consiste en una reiteración de normas que preceden, obligan y exceden al actor y, en este sentido, no pueden considerarse el resultado de la "voluntad" o la "elección" del actor; además, lo que se "actúa" sirve para ocultar, si no ya para renegar de aquello que permanece siendo opaco, inconsciente, irrepresentable. Sería un error reducir la performatividad a la manifestación o actuación del género.

El repudio de un modelo expresivo de travestismo que sostiene que en la actuación se exterioriza parte de esa verdad interior debe someterse, sin embargo, a una consideración psicoanalítica sobre la relación entre cómo *aparece* el género y cómo *significa*. El psicoanálisis insiste en afirmar que la opacidad de lo inconsciente fija los límites a la exteriorización de la psique. También sostiene, y creo que adecuadamente, que lo que se exterioriza o manifiesta sólo puede entenderse haciendo referencia a lo que ha sido excluido del significante y de la esfera de la legibilidad corporal.

¿Cómo hacen las identificaciones repudiadas, las identificaciones que no se "muestran" para circunscribir y materializar las identificaciones manifiestas? Aquí parece útil examinar la noción del "género como travestismo" desde el punto de vista del análisis de la melancolía de género.[14] Dada la figura iconográfica de la travesti melancólica, podríamos considerar si esos dos términos funcionan en conjunción y cómo lo hacen. Aquí también podríamos preguntarnos (partiendo de la renegación que ocasiona la actuación y que la actuación a su vez "representa") en qué momento la actuación pasa a ser *acting out* en el sentido psicoanalítico.[15] Si la melancolía, en el sentido en que la emplea Freud, es el efecto de una pérdida por la que no se ha hecho el debido luto (una manera de conservar el objeto/Otro perdido como una figura psíquica con la consecuencia de aumentar la identificación con ese Otro, la autocensura y la exteriorización de una ira y un amor no resueltos),[16]

14. *Gender Trouble*, págs. 57-65. Véase también mi "Melancholy Genders, Refused Identifications", en *Psychoanalytic Dialogues*, de próxima aparición.

15. Le agradezco a Laura Mulvey el hecho de que me haya instado a considerar la relación entre performatividad y renegación y a Wendy Brown por alentarme a reflexionar sobre la relación entre melancolía y travestismo y por preguntarse si la desnaturalización de las normas de género es lo mismo que su subversión. También le agradezco a Mandy Merck las numerosas preguntas esclarecedoras que me condujeron a estas especulaciones, además de la sugerencia de que si la renegación condiciona la performatividad, entonces tal vez el género mismo pueda entenderse según el modelo del fetiche.

16. Véase "Freud and the Melancholia of Gender", en *Gender Trouble*.

bien puede ser que la actuación, entendida como *acting out*, esté significativamente relacionada con el problema de una pérdida no reconocida. Cuando en la actuación de un travesti hay una pérdida no lamentada (y estoy segura de que semejante generalización no puede universalizarse), tal vez se trate de una pérdida rechazada e incorporada en la identificación adoptada, identificación que reitera una idealización del género y la imposibilidad radical de habitarlo. Ésta no es ni una territorialización masculina de lo femenino ni una "envidia" femenina de lo masculino, ni un signo de la plasticidad esencial del género. Antes bien, sugiere que la actuación del género constituye una alegoría de una pérdida que no se puede llorar, una alegoría de la fantasía incorporativa de la melancolía mediante la cual se adopta o se toma fantasmáticamente un objeto como una manera de negarse a dejarlo ir.

El análisis ofrecido hasta aquí es riesgoso porque sugiere que el "hombre" que actúa la femineidad o la "mujer" que actúa la masculinidad (que siempre implica, en efecto, actuar un poco menos, puesto que la femineidad se considera a menudo como el género espectacular) sienten un apego y a la vez la pérdida y el rechazo de la figura femenina, en el primer caso, y masculina, en el segundo. De modo que es importante señalar que el travestismo es un esfuerzo por negociar la identificación transgenérica, pero que esa identificación no es el paradigma ejemplar para reflexionar sobre la homosexualidad, aunque puede ser un modelo entre otros. En este sentido, el travestismo es una alegoría de algunas fantasías incorporativas melancólicas que estabilizan el *género*. No sólo hay muchos heterosexuales que practican el travestismo, sino que además sería un error pensar que la mejor manera de explicar la homosexualidad es a través de la performativa que es el travestismo. Sin embargo, parece provechoso destacar de este análisis que el travestismo expone u ofrece una alegoría de la psique mundana y las prácticas performativas mediante las cuales se forman los géneros heterosexualizados renunciando a la *posibilidad* de la homosexualidad, una forclusión que produce un ámbito de objetos heterosexuales al tiempo que produce el ámbito de aquellos a quienes sería imposible amar. El travestismo ofrece, pues, una alegoría de la *melancolía heterosexual*, la melancolía mediante la cual se forma el género masculino partiendo de la negación a lamentar lo masculino como un objeto posible de amor;

a su vez, el género femenino se forma (se adopta, se asume) a través de la fantasía incorporativa que excluye lo femenino como objeto posible de amor, una exclusión nunca deplorada, pero "preservada" mediante la intensificación de la identificación femenina misma. En este sentido, la lesbiana melancólica "más auténtica" es la mujer estrictamente heterosexual y el gay melancólico "más auténtico" es el hombre estrictamente heterosexual.

Con todo, lo que expone el travestismo es la constitución "normal" de la presentación del género en la cual el género adoptado exteriormente está constituido en muchos sentidos mediante una serie de inclinaciones o identificaciones renegadas que constituyen un campo diferente de lo "no representable". En realidad, bien podría ser que lo que constituye lo *sexualmente* impresentable se presente en cambio como *identificación de género*.[17] En la medida en que las inclinaciones homosexuales no se reconozcan dentro de la heterosexualidad normativa, no estarán constituidas meramente como deseos que emergen y luego se prohiben. Antes bien, son deseos proscritos desde el comienzo. Y cuando emergen del lado opuesto del censor, muy posiblemente carguen con la marca de la imposibilidad y representen, por así decirlo, lo imposible dentro de lo posible. Como tales, no serán inclinaciones que puedan llorarse abiertamente. Se trata, pues, menos de *negarse* a hacer el duelo (una formulación que pone el acento en la decisión) que de una anticipación del duelo realizada por la ausencia de convenciones culturales que permitan confesar la pérdida del amor homosexual. Y esta ausencia es la que produce una cultura de melancolía heterosexual, que puede leerse en las identificaciones hiperbólicas mediante las cuales se confirman la masculinidad y la femineidad mundanas. El hombre heterosexual *llega a ser* (imita, cita, se apropia y asume el rango de) el hombre al que "nunca" amó y cuya pérdida "nunca" lloró; la mujer heterosexual *llega a ser* la mujer a la que ella "nunca" amó y cuya pérdida "nunca" lloró. En este sentido, entonces, lo que se manifiesta de manera

17. Esto no equivale a sugerir que haya una matriz excluyente que distinga entre cómo se identifica uno y cómo desea; es perfectamente posible tener una identificación y un deseo superpuestos en un intercambio heterosexual u homosexual o en una historia bisexual de práctica sexual. Además, la "masculinidad" o la "femineidad" no son conceptos que agoten los términos ni de la identidad erotizada ni del deseo.

más evidente como género es el signo y el síntoma de una penetrante renegación.

Por lo demás, precisamente para contrarrestar este penetrante riesgo cultural de la melancolía gay (que los periódicos generalizan llamándola "depresión") se le ha dado tanta publicidad y se ha politizado profundamente el duelo por aquellos que murieron de sida; el NAMES Project Quilt es un buen ejemplo: ritualizar y repetir el nombre mismo como un modo de admitir públicamente la pérdida ilimitada.[18]

En la medida en que el duelo continúe siendo algo indecible, la ira provocada por la pérdida puede intensificarse en virtud de la imposibilidad de confesarla. Y si se proscribe la cólera misma que produce la pérdida, los efectos melancólicos de semejante proscripción pueden alcanzar proporciones suicidas. La aparición de instituciones colectivas que alientan la expresión del duelo son, pues, esenciales para sobrevivir, para unir a la comunidad, para reelaborar los lazos de afinidad, para volver a entretejer relaciones de sostén mutuo. Y, en la medida en que tales instituciones den publicidad y promuevan la dramatización de la muerte, deben interpretarse como una repuesta en favor de la vida y en contra de las horrendas consecuencias psíquicas de un proceso de duelo obstaculizado y proscrito culturalmente.

PERFORMATIVIDAD DE GÉNERO Y PERFORMATIVIDAD SEXUAL

¿Cómo se vincula, pues, el tropo mediante el cual se describe el discurso como "performativo" con el sentido teatral de "*performance*", de esa actuación en la que parece esencial el rango hiperbólico que alcancen las normas de género? En el travestismo lo que se "actúa" es, por supuesto, *el signo* del género, un signo que no es lo mismo que el cuerpo que figura, pero que, sin ese cuerpo, no puede leerse. El signo, entendido como un imperativo de género –"¡niña!"– es menos una asignación que un mandato y, como tal, produce sus propias insubordinaciones. El acatamiento hiperbólico

18. Véase Douglas Crimp, "Mourning and Militancy", *October*, 51, invierno de 1989, págs. 97-107.

del mandato puede revelar la jerarquía hiperbólica de la norma misma; en realidad, puede llegar a ser el signo cultural que hace legible el imperativo cultural. Pero, puesto que las normas heterosexuales de género producen ideales que no pueden alcanzarse plenamente, podría decirse que la heterosexualidad opera a través de la producción regulada de versiones hiperbólicas del "hombre" y la "mujer". En su mayor parte, éstas son actuaciones impuestas que ninguno de nosotros ha elegido, pero que todos estamos obligados a negociar. Y digo "obligados a negociar" porque el carácter obligatorio de estas normas no implica que siempre sean eficaces. Su propia ineficacia las perturba permanentemente; de ahí el intento angustiosamente repetido de instalar y aumentar su jurisdicción.

La resignificación de las normas es pues una función de su *ineficacia* y es por ello que la subversión, el hecho de *aprovechar la debilidad de la norma,* llega a ser una cuestión de habitar las prácticas de su rearticulación. La promesa esencial del travestismo no tiene que ver con la proliferación de géneros, como si el mero aumento de las cifras bastara para obtener un resultado, antes bien lo que ofrece es un modo de exponer, de poner en evidencia la incapacidad de los regímenes heterosexuales para legislar o contener por completo sus propios ideales. Por lo tanto, no se trata de que el travestismo se *oponga* a la heterosexualidad, ni de que la proliferación de travestis vaya a derrocar la heterosexualidad; por el contrario, el travestismo tiende a ser la alegoría de la heterosexualidad y su melancolía constitutiva. Como alegoría cuya fuerza reside en lo hiperbólico, el travestismo pone de relieve lo que, después de todo, sólo está determinado en relación con lo hiperbólico: la cualidad subestimada, sobreentendida, de la performatividad heterosexual. De modo que, en el mejor de los casos, el travestismo puede leerse por el modo en que las normas hiperbólicas se disimulan como lo trivial heterosexual. A la vez, esas mismas normas, aunque se las considere no como mandatos a los que hay que obedecer sino como imperativos que deben "citarse", torcerse, desarticularse y señalarse como imperativos heterosexuales, no necesariamente han de subvertirse en el proceso.

Es importante destacar que aunque la heterosexualidad opera en parte a través de la estabilización de las normas de género, el género designa un sitio denso de significaciones que contienen y

exceden la matriz heterosexual. Aunque las formas de la sexualidad no determinan unilateralmente el género, es sin embargo esencial mantener una conexión no causal y no reductora entre la sexualidad y el género. Precisamente porque la homofobia con frecuencia opera atribuyendo a los homosexuales un género perjudicado, fracasado o, de lo contrario, abyecto, esto es, llamando a los hombres gay "afeminados" y a las lesbianas "marimachos", y porque el terror homofóbico a realizar actos homosexuales, cuando se da, frecuentemente coincide con un horror a perder el género apropiado ("Ya no ser un verdadero hombre o un hombre hecho y derecho" o "dejar de ser una verdadera mujer o una mujer adecuada"), parece fundamental atenerse a un aparato teorético que explique cómo se regula la sexualidad mediante la vigilancia y la humillación del género.

Quisiéramos destacar que cierto tipo de prácticas sexuales vinculan más profundamente a las personas que la afiliación de género,[19] pero una afirmación de este tipo sólo puede negociarse, en caso de que pueda hacérselo, en relación con ocasiones específicas de afiliación; nada hay en la práctica sexual ni en el género que permita dar prioridad a uno sobre el otro. Con todo, las prácticas sexuales invariablemente se experimentarán de manera diferente de acuerdo con las relaciones de género en las que se den. Y puede haber formas de "género" dentro de la homosexualidad que requieran una teorización que supere las categorías de "masculino" y "femenino".

Si pretendemos dar prioridad a la práctica sexual como un modo de trascender el género, podríamos preguntarnos qué precio hay que pagar para que el hecho de separar *analíticamente* los dos ámbitos pueda considerarse una distinción. ¿Existe acaso un dolor específico de género que provoque fantasías de una práctica sexual que trascienda directamente la diferencia de género, una práctica en la que ya no fueran legibles las marcas de la masculinidad y la femineidad? ¿No sería ésa una práctica sexual paradigmáticamente fetichista que intentaría no saber lo que sabe, aún sabiéndolo? Esta pregunta no implica degradar el fetiche (¿dónde estaríamos sin él?), sino que pretende determinar si el carácter

19. Véase Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others".

radicalmente separable de la sexualidad y el género sólo puede concebirse de acuerdo con una lógica del fetiche.

En teorías tales como la de Catharine MacKinnon, se entiende que las relaciones sexuales de subordinación establecen categorías de género diferenciales, de modo tal que se define a los "hombres" como aquellos que ocupan una posición social sexualmente dominante y a las "mujeres" como quienes ocupan una posición de subordinación. El enfoque en alto grado determinista de MacKinnon no permite teorizar las relaciones de sexualidad fuera del rígido marco de la diferencia de género ni concebir algún tipo de regulación sexual que no tome el género como su objeto principal (es decir, la prohibición de la sodomía, el sexo público, la homosexualidad consensuada). Es por ello que la influyente distinción entre la esfera de la sexualidad y la del género establecida por Gayle Rubin en "Thinking Sex" y la reformulación de esa posición ofrecida por Sedgwick constituyen una importante oposición teorética a la forma determinista del estructuralismo de MacKinnon.[20]

En mi opinión, es necesario reelaborar esta oposición a fin de confundir las líneas que separan la teoría *queer* del feminismo.[21] Seguramente es tan inaceptable insistir en que las relaciones de subordinación sexual determinan la posición de género como lo es separar radicalmente las formas de sexualidad de los efectos de las normas de género. Sin duda, la relación entre la práctica sexual y el género no es una relación determinada estructuralmente, pero para poder desestabilizar el supuesto heterosexual de ese estructuralismo aún es necesario concebir los dos términos en una relación dinámica y recíproca.

En términos psicoanalíticos, la relación entre el género y la sexualidad se negocia en parte a través de la relación entre la identi-

20. Véase Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carole S. Vance (comp.), *Pleasure and Danger*, Nueva York, Routledge, 1984, págs. 267-319; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, págs. 27-39.

21. Hacia el final de la breve conclusión teorética de "Thinking Sex", Rubin retorna al feminismo de manera gestual, al sugerir que "en el largo plazo, la crítica de la jerarquía del género que ofrece el feminismo deberá incorporarse a una teoría radical del sexo y la crítica de la opresión sexual debería enriquecer al feminismo. Pero, es necesario desarrollar una teoría y una política autónomas relativas específicamente a la sexualidad" (pág. 309).

ficación y el deseo. Y aquí se hace evidente por qué negarse a trazar líneas de implicación causal entre estos dos ámbitos es tan importante como mantener abierta una investigación sobre la compleja interimplicación que existe entre ambos. Porque, si identificarse como mujer no implica necesariamente desear a un hombre y si desear a una mujer no indica necesariamente la presencia constitutiva de una identificación masculina, sea cual fuere ésta, luego la matriz heterosexual se manifiesta como una lógica *imaginaria* que demuestra insistentemente que no puede ser manejada. La lógica heterosexual que exige que la identificación y el deseo sean mutuamente excluyentes es uno de los instrumentos psicológicos más reductores de heterosexismo: si uno se identifica *como* un determinado género, debe desear a alguien de un género diferente. Por un lado, no existe una única femineidad con la que uno pueda identificarse, lo cual equivale a decir que la femineidad podría ofrecer una variedad de sitios identificatorios, como demuestra la proliferación de posibilidades de lesbianas ultrafemeninas. Por el otro lado, suponer que las identificaciones homosexuales "se reflejan" o repiten entre sí difícilmente baste para describir los complejos y dinámicos intercambios que se dan en las relaciones lesbianas y gay. El vocabulario que describe el difícil juego, el cruce y la desestabilización de las identificaciones masculinas y femeninas dentro de la homosexualidad sólo ha comenzado a emerger en el seno del lenguaje teorético: el lenguaje no académico inmerso históricamente en las comunidades gay resulta mucho más instructivo. Aun hace falta teorizar en toda su complejidad el pensamiento de la diferencia sexual *dentro* de la homosexualidad.

Pues será decisivo determinar si las estrategias sociales de regulación, abyección y normalización no han de continuar vinculando el género y la sexualidad de modo tal que el análisis que intente oponerse deba sufrir la presión de teorizar sus interrelaciones. Esto no será lo mismo que reducir el género a las formas prevalecientes de relaciones sexuales, de modo tal que uno "sea" el efecto de la posición sexual que supuestamente ocupa. En contra de tal reducción, debe ser posible afirmar una serie de relaciones no causales y no reductoras entre el género y la sexualidad, no sólo para asociar el feminismo con la teoría *queer*, como podrían asociarse dos empresas separadas, sino para establecer su interrelación constitutiva. De modo similar, la indagación acerca de la homosexualidad y el género tendrá que ceder la prioridad de *ambos* términos en aras de lograr un mapa más complejo del poder, que cuestione la formación de cada uno de ellos en regímenes raciales y sectores geopolíticos específicos. Y, por supuesto, la tarea no termina allí, pues no hay ningún término que pueda considerarse fundacional y el éxito de cualquier análisis dado que se concentre en un único término bien puede constituir la marca de sus propias limitaciones como un punto de partida excluyente.

Por lo tanto, el objetivo de este análisis no puede ser la subversión pura, como si bastara con socavar lo que ya existe para establecer y dirigir la lucha política. Antes que la desnaturalización o la proliferación, parecería que para reflexionar acerca del discurso y el poder atendiendo al futuro hay diversas sendas posibles: ¿hay un modo de concebir el poder como resignificación y a la vez como la convergencia o interarticulación de relaciones de regulación, dominación y constitución? ¿Cómo saber cuál podría considerarse una resignificación afirmativa –con todo el peso y la dificultad que implica semejante tarea– y cómo correr el riesgo de reinstalar lo abyecto como el sitio de su oposición? Pero también, ¿cómo reconcebir los términos que establecen y sustentan los cuerpos que importan?

Fue interesante analizar la película *París en llamas*, no tanto por el modo en que exhibe las estrategias desnaturalizantes para reidealizar la condición de blanco y las normas heterosexuales de género, como por las rearticulaciones de parentesco menos estabilizadoras que ocasiona. Los bailes de travestis mismos a veces producen la femineidad exacerbada como una función de la condición de blanco y desvían la homosexualidad a través de una transgenerización que *reidealiza* ciertas formas burguesas de intercambio heterosexual. Sin embargo, si bien esas actuaciones no son subversivas de una manera inmediata u obvia, bien puede ocurrir que en la *reformulación del parentesco*, particularmente en la redefinición de la "casa" y sus formas de colectividad –los cuidados maternales, la aflicción por el otro, las lecturas y el hecho de llegar a ser legendario–, la apropiación y el redespliegue de las categorías dominantes permitan establecer relaciones de parentesco que, al ofrecer apoyo incondicional, funcionen como discursos opositores. En este sentido, puede ser provechoso leer *Pa-*

rís en llamas comparándolo con, digamos, *El ejercicio de la maternidad* de Nancy Chodorow e interrogarse qué ocurre con el psicoanálisis y el parentesco en cada obra. En el primero, las categorías tales como "casa" y "madre" derivan del escenario familiar, pero también se despliegan para formar hogares y comunidades alternativos. Esta *resignificación* señala los efectos de una capacidad de acción que (a) no es lo mismo que voluntarismo y que (b) aunque está *implicada* en las mismas relaciones de poder con las que procura rivalizar, no por ello puede reducirse a esas formas dominantes.

La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición "pura", una "trascendencia" de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros.

¿Cómo podremos saber cuál es la diferencia entre el poder que promovemos y el poder al que nos oponemos? Podría replicarse ¿se trata de una cuestión de "saber"? Porque uno está, por así decirlo, en el poder, aun cuando se oponga a él, porque el poder nos forma mientras lo reelaboramos y esta simultaneidad es a la vez la condición de nuestra parcialidad, la medida de nuestro desconocimiento político y también la condición de la acción misma. Los efectos incalculables de la acción son una parte de su promesa subversiva, tanto como lo son los efectos que planeamos de antemano.

Los efectos de las expresiones performativas, entendidas como producciones discursivas, no concluyen al término de una determinada declaración o enunciación, la aprobación de una ley, el anuncio de un nacimiento. El alcance de su significación no puede ser controlado por quien la pronuncia o escribe, pues esas producciones no pertenecen a quien las pronuncia. Continúan significando a pesar de sus autores y, a veces, en contra de las intenciones más preciadas de sus autores.

Una de las implicaciones ambivalentes de la descentralización del sujeto es que su escritura sea el sitio de una expropiación necesaria e inevitable. Pero esa cesión de propiedad de lo que uno escribe tiene una serie importante de corolarios políticos, porque la

ocupación, reformulación, deformación de las palabras de uno abren un difícil campo futuro de comunidad, un campo en el que la esperanza de llegar a reconocerse plenamente en los términos por los cuales uno significa seguramente terminará en desengaño. Sin embargo, esa no posesión de las palabras propias está allí desde el comienzo, puesto que hablar es siempre de algún modo el habla de un extraño a través de uno mismo y como uno mismo, la reiteración melancólica de un lenguaje que uno nunca eligió, que uno no considera el instrumento que quisiera emplear, pero esa misma persona es utilizada, expropiada, por decirlo de algún modo, como la condición inestable y continua del "uno" y el "nosotros", la condición inestable del poder que obliga.

Índice de nombres